

# LA BIOLOGÍA DE LOS PRIMEROS ESTOICOS<sup>1</sup>

*Resumen:* La biología de los primitivos estoicos, los anteriores a Panecio, es un campo inexplorado por la investigación. Sin embargo, en ella se cruzan la filosofía de la naturaleza, la antropología y la ética estoicas. Además del valor intrínseco de su conceptualización. Conciben evolutiva y clasificatoriamente los distintos grados de los seres (los de mera posesión, las plantas, los animales, el hombre), como estructuras organizadas, progresivamente más complejas y diferenciadas, que integran en cada nivel como un componente de su estructura las peculiaridades del nivel inferior. Especialmente importante es su estudio de los animales, con la imagen, impulso y, sobre todo, la apropiación (*oikeiōsis*), que confiere al animal una cuasi biografía y una inteligencia signica. Se sacan conclusiones sobre la sociabilidad animal y sobre sus derechos. Y se señalan las ambigüedades del concepto estoico de razón.

*Abstract:* The biology of the primitive stoics, the ones before Panecius, is an unexplored field in the investigation. But in it meet the philosophy of the nature, the anthropology and the stoic ethics. And also because of the intrinsic value of its conceptualization. They interpret the different levels of the living beings in an evolutive and classifying way as organized structures, progressively more complex and differentiated, that integrate in each one, as a component of their structure, the peculiarities of the inferior level. It is specially important their study of the animals, with the image, impulse and, most of all, the appropriation (*oikeiōsis*), that gives the animal almost biography and a signic intelligence. Conclusions about the sociability of the animal and specially about its rights are pointed. And the ambiguities of the stoic concept of reason are also remarked.

La biología de los primitivos estoicos, los anteriores a Panecio y a Posidonio, los únicos que voy a estudiar ahora, ha pasado casi totalmente desapercibida, hasta el punto de que prácticamente ningún estudio se ocupa de ella de manera directa. Durante mucho tiempo fue preferente la física, desde los años cincuenta crece exponencialmente el número de publicaciones sobre su lógica y su filosofía del lenguaje<sup>2</sup> y desde siempre la ética. Pero la biología apenas si ha recibido atención alguna. Y eso a pesar de que Von Arnim, en su recolección de textos, le dedica un apartado específico, «Sobre los animales y plantas», con casi 70 pasos (II, p. 708-772), y doce páginas<sup>3</sup>. Rist intuyó algo de esto, cuando sostuvo el carácter fuertemente psicosomático del pensamiento antropológico de Crisí-

<sup>1</sup> En este artículo amplio y, sobre todo, fundamentado las afirmaciones que presente en forma de esbozo en el *III internacional ontology congress -physis-*, celebrado en San Sebastián entre el 1-5 de octubre de 1993, organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco y el Departament de Filosofia de la Universitat Autònoma de Barcelona, bajo el título: «Tienen derechos los animales en el estoicismo antiguo?» (en prensa).

<sup>2</sup> Esto ha llevado a la monumental obra, en curso aún de publicación, de K.H. Hülsen: *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart 1988 (tomo IV: el último, por ahora).

<sup>3</sup> En lo sucesivo, salvo aviso en contra, citaré por esta edición: J. von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF), seguido del tomo (números romanos) y del texto (número arábigo). La verdad es que estos textos despiden sobre el alcance de la biología estoica, cuyas afirmaciones decisivas las encontramos en otros lugares.

po. Pero su interés predominantemente ético redujo sus observaciones al mundo humano y no fue capaz de generalizarlas hasta convertirlas en un campo propio de estudio<sup>4</sup>. Long fue mucho más explícito, pero no ha logrado sistematizar una teoría coherente de los estoicos sobre el particular<sup>5</sup>.

Este descuido se ha debido a la dispersión misma de los fragmentos: a pesar de ese apartado, los conceptos que en estos textos se emplean remiten a una tupida red de concepciones filosóficas estoicas; esto hubiera debido ya llamar la atención sobre la no marginalidad de la biología en el pensamiento estoico, pero ha dificultado su comprensión en una lectura rápida. Además, estas noticias palidecen ante el *corpus biologicum aristotelicum*, no sólo bien conservado, sino completa enciclopedia del saber zoológico antiguo, tanto en sus clasificaciones, como en las categorizaciones y problemas filosóficos que suscita todo ello: unas noticias dispersas aquí y allá parecerían no decir nada. Pero es que, además, por si fuera poco, todos estos fragmentos son escasos en comparación con los llamados grandes estoicos (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), cuyas obras, bien conservadas, se dedicaron a otras cuestiones.

Y, sin embargo, la biología cumple un papel crucial, en su sentido etimológico, en el estoicismo antiguo: se sitúa entre la filosofía de la naturaleza, a la que prolonga; entre la antropología y fisiología, a las que proporciona las categorías y marcos referenciales de intelección; y la ética, de la que es fundamento: si no se conoce su biología no se puede entender cabalmente el lema en que los estoicos resumieron, y resumieron bien, su ética: «la felicidad consiste en vivir de acuerdo a la naturaleza». ¿No son, acaso, «vida» y «naturaleza» conceptos biológicos? Rescatar este miembro perdido del estoicismo devolverá sentido al conjunto de sus reflexiones.

Pero mi interés en este trabajo no se orienta a esclarecer los presupuestos de otros saberes de esta corriente filosófica. Lo emprendo porque sus categorías biológicas tienen valor intrínseco, por sí mismas, no por lo que ayudan a entender otros terrenos, por muy importantes que estos sean. Esta biología pone en juego concepciones sumamente interesantes para comprender el fenómeno mismo de «vida». Y porque pone en evidencia los marcos culturales del mundo griego, que el estoicismo trata de romper no sin vacilaciones, vacilaciones que ponen de manifiesto el peso de esa tradición en que él también se encuentra preso y que explica, en último término, la derrota de sus potencialidades de rebelión.

No se si será verdad lo que afirma Derrida: «la manera, lateral o central en que un pensador u hombre de ciencia habla de la llamada «animalidad» constituye un síntoma decisivo con respecto a la axiomática esencial del discurso sostenido»<sup>6</sup>. Lo que sí me parece claro es que en el discurso sobre la animalidad se anudan algunos de los momentos claves de la autoconciencia del filósofo. Y el caso de los estoicos lo confirma.

#### UNA BIOLOGÍA CLASIFICATORIA

El estoico se enfrenta a los seres vivos desde una doble perspectiva. La primera, evolutiva: en el ingente ciclo del despliegue del cosmos desde el fuego espermático inicial, unos seres van surgiendo después de otros en un orden predeterminado y regidos por una ley inexorable. Su afir-

<sup>4</sup> Cf. J. M. Rist: *La filosofía estoica*. Trad. D. Casacuberta, Barcelona 1985 (1969), p. 34 ss.

<sup>5</sup> Cf. A. A. Long: *Stoic Studies*, Cambridge Univ. Press, 1996: varios estudios de esta colección, que iré citando a lo largo de este artículo.

<sup>6</sup> Cf. J. Derrida: «La main de Heidegger (Geschlecht II)», 1984-1985», en *Psyché*, Paris 1987, p. 428.

mación de la evolución y del orden de aparición es explícita, pero los estoicos nada dicen sobre los mecanismos de evolución puestos en juego para la aparición de nuevos tipos de seres<sup>7</sup>.

La otra perspectiva es la de la comunidad de los tipos de seres: la naturaleza es una comunidad en que se integran todos los tipos de seres en una estructura global, en un orden. Y en los estoicos ese orden es una clasificación. Aquí si fueron explícitos y establecieron los criterios de clasificación y los tipos clasificatorios. Hay un paso de Orígenes, que aunque largo, merece la pena traducir porque resume las ideas de los estoicos sobre el particular:

«II. 2. Entre los entes que cambian unos tienen en sí mismos la causa de su movimiento, otros son movidos sólo desde el exterior. Son movidos sólo desde el exterior los transportables, por ejemplo, los maderos, las piedras y todo tipo de materia que esté constituida por la mera posesión (*hécxis*). (Que se exceptúe del presente tratamiento el llamar «movimiento» a la disolución (*rýsis*) de los cuerpos, puesto que no tenemos necesidad de ello para nuestro tema actual). Tienen, en cambio, en sí mismos la causa de su movimiento los animales y plantas y, en suma, cuanto está constituido por la naturaleza y el alma, entre los que se encuentran —dicen— también los metales. Además, también el fuego es semoviente, así como, sin duda, las fuentes.

De entre los que tienen en sí mismos la causa del movimiento, unos se mueven desde sí mismos, otros por sí mismos: desde sí mismos, los inanimados; por sí mismos, los animados. Y es que los animados se mueven por sí mismos, cuando, al sobrevenir una imagen excita en ellos el impulso. Y, a su vez, en algunos animales surgen imágenes suscitadoras del impulso, porque la naturaleza de la imagen provoca el impulso y en este mismo orden, como, por ejemplo, en la araña se forma la imagen de la tela y el impulso le incita a tejer, cuando la naturaleza de su imaginación le impulsa en este preciso orden a ello, y porque el animal no está dotado con ninguna otra cosa más allá de su naturaleza imaginativa; lo mismo ocurre con la abeja al formar sus celdas de cera.

3 (2). Sin embargo, el animal lógico, además de la naturaleza imaginaria, tiene también un *lógos* que juzga las imágenes, rechaza algunas y otras las acepta para que el animal se conduzca según ellas. Por eso, puesto que en la naturaleza del *lógos* radican las tendencias a contemplar lo bello y lo feo, y que siguiéndolas, al contemplar lo bello y lo feo, elegimos lo bello, pero declinamos lo feo; y con ello, nos volvemos elogiables, si nos entregamos a la práctica de lo bello, reprobables, si a la de lo feo. No hay que olvidar, sin embargo, que la mayor parte de la naturaleza ordenada hacia la totalidad se encuentra de modo cuantitativo en los animales en mayor o menor medida en grados, de manera que, por así decirlo, está cerca de haber algo lógico también en los perros de caza y en los caballos de carrera. Que el que nos ocurra algo concreto del exterior y ponga en movimiento esta o la otra imagen no está en nuestro poder controlarlo —todo el mundo está de acuerdo en ello; pero el decidir usar de esta forma o de la otra lo así ocurrido, no es obra de nada más que del *lógos* que está en nosotros que, aparte de las tendencias, nos empuja hacia los impulsos que excitan hacia lo bello y lo decente, o nos desvían hacia su contrario»<sup>8</sup>.

Orígenes quiere exponer la teoría estoica del libre albedrío y, como la cosa más «natural» del mundo, recurre a su clasificación de los seres: pocas veces biología y ética han estado mejor empalmadas.

Los seres son clasificados, según este texto, en cuatro clases, cada una de ellas determinada por un principio de su actividad: los que tienen mera posesión (*hécxis*), los que crecen (*phýsis*), los

<sup>7</sup> Cf. Diógenes Laercio, VII, 142, en *SVF*, I, 102, para Zenón; y Gellio, *Noctes Atticae*, VII, 2, en *SVF*, II, 1000, para Crisipo; cf. J.R. Arana: «La ecología durante el helenismo: el estoicismo», en *HIERAX. Revista de cultura griega*, 4, 1995, p. 44-46.

<sup>8</sup> Cf. Orígenes: *De principiis* III, 2-3, ed. H. Crouzel-M. Simonetti, Paris 198; recogido en J. von Arnim, *SVF*, II, 988 (de la edición de Delarue, p. 108, muy deteriorada); ideas atribuidas a Crisipo.

anidados (*phycbé*) y los lógicos (*lógos*). Otras fuentes reiteran esta clasificación. Y hay coincidencia plena en la designación del segundo y del tercer grupo: Orígenes, en otro texto, especifica que es así como los llaman los estoicos, por oposición al cuarto grupo, que es designación del propio Orígenes<sup>9</sup>; esta contraposición nos garantiza que en el segundo y tercer grupo estamos ante designaciones originales de los propios estoicos.

Sobre esta coincidencia fundamental hay una par de discrepancias en las fuentes: en el horizonte general de la clasificación, en el principio determinante del cuarto grupo.

Sobre el primer punto Orígenes habla en sus dos informes de una clasificación de los «seres móviles» (*kinetá*); Filón, en cambio, de «cuerpos». La distinción pudiera parecer sutil, pero encierra, en realidad, toda una cosmovisión de ambos autores.

El criterio de la movilidad se contrapone al de la inmovilidad: habría otros entes que son inmóviles. Y en la concepción de Orígenes así es: las ideas y la divinidad son inmutables por esencia; Orígenes es un platónico de mentalidad, de convicción y de sistema filosófico; la oposición entre dios creador, inmóvil, y sus criaturas es tajante y excluyente<sup>10</sup>; de ahí que no mencione para nada en su informe el modo como participa el hombre en la divinidad: eso será tema de otro tipo de reflexión.

Pudiera parecer que en Filón, educado en la misma tradición judía de distanciamiento absoluto por naturaleza de dios y las criaturas, ocurriría lo mismo. Pero Filón es más ecléctico a la hora de relacionarse con la cultura griega<sup>11</sup>. Por eso, no tiene por qué recurrir al criterio de inmutabilidad para separar a dios de sus criaturas; de ahí que hable de «cuerpos».

Por todo lo que sabemos de la filosofía estoica primitiva la posición de Filón es, en este punto, más de fiar. Los estoicos son materialistas y toda realidad son variaciones de la materia primordial<sup>12</sup>. No extraña, por tanto, que en el mismo texto mencione a los dioses en este continuo: con el hombre participan también ellos del *noûs* o *diánoia*.

De cualquier manera, como en el estoicismo toda corporalidad se mueve, ya que la materia es energía, y materia y energía son convertibles<sup>13</sup>, ambos autores, Orígenes y Filón, podían invocar indistintamente ambos criterios clasificatorios sin faltar a la verdad. Pero el uso de uno u otro pone de manifiesto no las diversas fuentes que manejan —Crisipo—, sino, con toda seguridad, sus diversos intereses y preocupaciones ideológicas.

El principio del cuarto grupo es denominado por Orígenes *lógos*, por Filón *noûs*.

En Filón hay una aparente vacilación y discordancia: en *De immutabilitate Dei* habla de la *diánoia* como principio específico<sup>14</sup>. Pero, cuando en ese mismo texto explica la superioridad del hombre sobre los animales, afirma que se debe a que en el hombre el *noûs* domina, ya que éste es la mirada del alma; y así como en el cosmos la ley domina sobre todo, así también el *noûs* dispersa la oscuridad de la ignorancia; por tanto, podríamos por este texto suponer, con buenas razones, que

<sup>9</sup> Cf. Orígenes, *De oratione*, 6, 1-3, en *SVF*, II, 989; ver también Filón, en dos de sus obras, *De immut. Dei*, 35-37 y *De alleg. interpret.*, II, 22-23, ambos pasos en *SVF*, III, 458; Clemente de Alejandría, *Strom.* II, p. 487, en *SVF*, II, 714; y Temistio, *In De anima*, 72 b, no recogido en *SVF*, y parecido en *In de anima*, II, p. 64, 25, en *ST*, I, 158.

<sup>10</sup> Cf. H. Crouzel: *Orígenes. Un teólogo controvertido*. Trad. Monjas Benedictinas, Madrid 1998, pp. 253-285, en especial, p. 260-66.

<sup>11</sup> Cf. P. Borgon: *Philo of Alexandria. An Exegete for His Time*, Leiden New York Köln 1997, p. 16-19.

<sup>12</sup> Sobre el materialismo estoico, cf. M. Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959, t. I, p. 64-69; A. Long: *La Filosofía Helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Trad. P. Jordan de Urries, Madrid 1977 (1975), p. 152-158; G. Reale: *Storia della filosofia antica. III. I sistemi dell'età ellenistica*, Milano 1980, pp. 308 ss; 352 ss; la única excepción es E. Ilorduy: *El estoicismo*, Madrid 1972, t. I, p. 121-139, con discusión de los pasos importantes.

<sup>13</sup> Cf. J.R. Arana: *o. c.*, p. 43-44.

<sup>14</sup> Cf. Filón, *De immutabilitate Dei*, 35 = 41-46, en *SVF*, II, 458.

en este texto *diánoia* y *noûs* funcionan, por lo menos, como sinónimos. Pero hay otro texto de Filón en donde encontramos la aclaración definitiva: el *noûs* describe el modo de ser unitario del hombre; este *noûs* tiene numerosas potencias (la *hektiké*, la *phytiké*, la *psychiké* y otras muchas), pero la más peculiar, la que le distingue de los otros grupos clasificatorios vivos, la singular (*idia*) es la *diánoia*. Pero el *noûs* tiene también otra capacidad, la lógica, de la que participan, quizás, los dioses: por ella somos lógicos; por la *diánoia* podemos discurrir. Por tanto, la capacidad superior del *noûs* es la lógica<sup>15</sup>. Por tanto, el principio determinante del hombre para Filón es el *noûs*, y sólo por antonomasia habla de *diánoia*<sup>16</sup>.

Orígenes, en cambio, permanece fiel a su terminología: en ambos textos habla de *lógos*<sup>17</sup>.

### ¿CUÁL ES EL TÉRMINO ORIGINAL QUE EMPLEARON LOS ESTOICOS?

En el informe de Orígenes el *lógos* funciona como una facultad, no como una función: una sustantificación creciente de una función. Esto ha de encuadrarse en la disputa teológica cristiana sobre el *lógos* y sobre su identificación o no con el *lógos* del Prólogo del *Evangelio* de Juan. El *lógos* no es sólo la palabra proferida, ni siquiera la capacidad de profetizarla, sino la persona definida *in toto* por medio de ese rasgo exclusivo, no como contradistinto a otro en esa persona, sino a cualquier otro tipo de realidad<sup>18</sup>. Esto llevó a sustantivar a marchas forzadas el *lógos* hacia una facultad en el hombre a costa de otras denominaciones más tradicionales, de las que el *lógos* había sido una función, por ejemplo, *noûs*.

Sabemos que en Aristóteles el *lógos* es una dote humana, pero sería difícil confundirla con una facultad y no más bien con una función (*dsōon lōgon échon*). *Noûs*, en cambio, es el término que designa la «parte» del alma y el modo de ejercicio superior del hombre frente a otros seres vivos, e incluso el que designa a la divinidad en su actuación pura (*noûs theōretikós*).

No hay razón definitiva para sospechar que los estoicos tuvieran motivos para rechazar esta terminología aristotélica (y anterior), conociendo, además, el eclecticismo en muchos aspectos de esta filosofía y la incorporación de dimensiones de la filosofía aristotélica a la suya propia. Ni menos que la sustituyan por el término «*lógos*», que o bien lo podían confundir con el *lógos* cósmico (*noûs* les permitía tener a mano, un término de «distinción»), o bien lo podían considerar como «lenguaje ordinario», atributo de ese *noûs*. Y eso es precisamente lo que ocurre. Filón, en el texto *De alleg. interp.* antes citado, inmediatamente después de la enumeración de las diversas potencias del *noûs*, entre ellas la *diánoia*, subclasifica esta, en lo que tiene de específicamente humano (*idia*), en dos: lo lógico, por la cual participamos en el *noûs*, y la capacidad de discurrir y de discutir (*diálogosmetha*). Y creo que este es también el punto de encuentro, de apoyo y de desvío de Orígenes: toma la parte más eminente (*lógos*) por el todo (*noûs*), presionado por sus preocupaciones teológicas, facilitando su discusión con estos filósofos, sin, por eso, malinformar sobre su contenido<sup>19</sup>.

Se trata, por tanto, en los estoicos de una clasificación de los cuerpos, no de los seres móviles, y el último grupo clasificatorio se determina por el *noûs*, la «inteligencia». La relativa abundancia de testimonios concordantes (Filón, Clemente, Orígenes, Temístio) indica que no es esta una cla-

<sup>15</sup> Cf. Filón, *De alleg. interp.*, 22-23, en *STF*, II, 458.

<sup>16</sup> En esta determinación por el *noûs* le sigue también Temístio, *In de anima*, 72 b.

<sup>17</sup> Cf. Orígenes, pasos citados antes en *SVF*, II, 988, 989.

<sup>18</sup> Cf. H. Cousin: *o. c.*, pp. 266-268.

<sup>19</sup> La misma prioridad del *lógos*, y no del *noûs*, aparece en Clemente de Alejandría, el padre de la iglesia con quien Orígenes tiene relaciones intelectuales, cf. Clemente en *SVF*, II, 714, texto antes citado.

sificación, en su conjunto y en las cuatro clases, casual, sino bien conocida y extendida: es un saber de escuela. Hasta el punto de que filósofos que no son estoicos la utilizan como marco de referencia y como categorías para su argumentación en otros terrenos y no usan, como podían haber hecho, por ejemplo, la exposición de las clasificaciones de Platón o las de Aristóteles<sup>20</sup>.

En cada grado clasificatorio hay que concebir un ente dado no meramente como un agregado de notas, sino como una organización estructurada, una constitución (*syntaxis*), que actúa unitaria y coherentemente. Los estoicos no están interesados en aspectos formales de lo real, sino en su cohesión interna. No basta la mera yuxtaposición de rasgos para formar un individuo: esto atentaría contra el principio de unificación que rige toda la reflexión estoica. El principio de cada clasificación es, por tanto, un principio de estructuración de rasgos y de comportamiento del ser en cuestión. A. Long ha estado a punto de captar esta visión estructural, pero se ha quedado a medio camino: según él, los entes son para los estoicos «cuerpos unificados», e interpreta la unificación como «mezcla» de elementos. Lo que le ha impedido dar el paso es la confusión sobre el concepto de alma, que él trata de aplicar en los estoicos según el concepto postgriego, cristiano, de alma, mientras que en los estoicos es un principio organizador de los animales<sup>21</sup>. Y hay que insistir, contra todo malentendido, que el carácter estructural no se opone, como veremos, a la mezcla de sus componentes, pero le da una fuerza unificadora y sistemática más potente.

Entre cada uno de estos grados y el siguiente hay una relación de integración dialéctica, de modo que el grado inmediatamente superior incorpora al inferior como un componente de su propia estructura, sin reducirse jamás a él ni a su modo de ser (sería el mismo tipo de realidad). Hay así entre todos ellos una continuidad y una diferencia articulada, que va de lo más simple a lo más complejo, de lo menos perfecto a lo más perfecto. De este modo se establece en el conjunto del cosmos un orden, no sólo una yuxtaposición: entre los diversos grados hay una jerarquía. La función metafísica que en la conceptualización del individuo cumple la categoría de (*syntaxis*), la cumple en la totalidad del cosmos la de integración dialéctica.

Esta clasificación coincide en grandes líneas con la moderna biología de los grandes grupos. Salvo un par de excepciones: la de los metales, que los estoicos clasifican seguramente, entre las plantas, aunque no podamos decidirlo; y las fuentes naturales y el fuego, incluidos también en la misma clase<sup>22</sup>.

#### LOS SERES DE MERA POSESIÓN (*HÉXIS*)

Es el grado de organización inferior. «Posesión» fue un tema que interesó sobremanera a los estoicos, puesto que conocemos nombres de varios autores que escribieron obras con ese título: Esfero, Crisipo<sup>23</sup>; como es un término con valencias morales, me ocuparé sólo ahora del sentido clasificatorio.

<sup>20</sup> Una confirmación más de mis puntos de vista es la polémica de Plotino, IV, 7, 8 (3), 1-10, donde habla de *béxis*, *physis*, *psyché*, *noûs*.

<sup>21</sup> Cf. A. A. Long: «Soul and body in Stoicism», en *Stoic Studies*, p. 224-249, en especial, p. 227-234.

<sup>22</sup> No parece probable que atribuyan fantasía, algo peculiar de los animales, al fuego, a los manantiales y a los metales; por eso, creo mejor clasificarlos entre las plantas; véase la vacilación de Orígenes en la clasificac-

ción de los metales en los dos informes antes citados. El fuego, por lo demás no se deja reducir a uno de los tipos de la clasificación, puesto que es un principio energético universal y, por tanto, excede cualquier grupo clasificatorio, cf. J. R. Arana: *o. c.*, pp. 43-44.

<sup>23</sup> Esfero en Diógenes Laercio, VII, 177, en *SVF*, I, 620; Crisipo, en Diógenes Laercio, VII, 202, en *SVF*, II, 17; delicada a la ética; III, App. II: XX, p. 197.

Conceptualizan los entes de mera posesión desde dos aspectos, el material y el formal. Materialmente es el aire (*pneûma* o *áēr*) el que cohesionan este tipo de realidad. El aire es por sí mismo expansivo y se extiende a todos los rincones y partes del cuerpo en que está: alcanza las extremidades del cuerpo, choca con sus superficies o límites, y vuelve a su punto de partida, creando así un movimiento interno permanente. El cuerpo constituido por aire es, por tanto, un cuerpo lleno e intrínsecamente dinámico. Con ello los cuerpos permanecen en su realidad y la diversidad de sus componentes queda unificada: la unidad peculiar de los cuerpos es producida por el aire; esa es la «fuerza» del aire (*synéchei*)<sup>24</sup>.

Este movimiento del aire no sólo es interior, sino intrínseco, es decir, desde el sí mismo de la realidad de este tipo de entes, no producido por presiones exteriores o adquiridas. Los estoicos siempre tuvieron claro que la realidad es energética en sí misma, no mecánica, y los movimientos hay que explicarlos preferentemente por esta energética y no por criterios de choque. Y aplican este criterio y filosofía tanto al cosmos entero como a cada uno de sus entes o tipos de realidad<sup>25</sup>.

Distinguieron varios tipos de movimiento: el que le pertenece «desde sí mismo» al cuerpo (*ex heautoi*), no es una propiedad adquirida, y no tiene, por tanto, que ver ni con la duración temporal de estas propiedades ni con la fuerza de estas energías<sup>26</sup>; por ejemplo, el cuchillo por su propia constitución: no se trata de ningún instrumentalismo, en el que una acción es puesta en movimiento como efecto ajeno al propio cuerpo puesto en movimiento por ese otro cuerpo que tiene esas propiedades movilizadoras; este tipo de movimiento instrumental lo llamaron movimiento «por medio de sí mismo» (*di heautoi*), por ejemplo, el de los fármacos, que hacen funcionar sus capacidades en otros cuerpos por medio de sus *lógoi* seminales. Y también hay que distinguirlo de la acción surgida por el propio impulso, en que el apetito por la consecución es el que dirige la acción, y al que llamaron actuación «por sí mismo» (*aph' heautoi*)<sup>27</sup>. El movimiento de los cuerpos que estamos estudiando es el del primer tipo: intrínseco, constitucional, no instrumental ni exterior.

Orígenes presenta una clasificación muy semejante, pero, en realidad, muy diversa. Píscas que los seres de mera posesión son movidos sólo desde el exterior, son «transportables»<sup>28</sup>: olvida, por completo, este movimiento intrínseco que su constitución pneumática les otorga; y, por tanto, su tensión. A continuación atribuye el «desde sí mismo» a los seres anímicos, entendiendo por tales las plantas; el «por sí mismos» los animales; y el «por medio de sí» los seres racionales<sup>29</sup>. Este testimonio está en contra de los demás testimonios (Filón, Sexto, Temistio), que atribuyen unánimemente la *phýsis*, y no la *psyché*, a las plantas; si tenemos en cuenta también su anterior desliz sobre la clasificación de los metales, en los dos testimonios que presenta, podemos concluir que no se trata sólo de una diferente terminología, sino de que su concepción del movimiento es completamente diferente a la de los estoicos: mientras para los estoicos todo movimiento es el resultado de las fuerzas internas que constituyen a un cuerpo (en este caso, la extensión / contracción), para Orígenes es un fenómeno meramente describable, y ontológicamente degradado: puro traslado pasivo (*phorétá*) de un lugar a otro.

<sup>24</sup> Cf. Filón, *De inmut. Dei*, 35-36, en *SVF*, II, 458; Aquiles, *Isagoge*, 14, p. 134, en *SVF*, II, 368.

<sup>25</sup> Cf. Cleomedes, *Circul. doct.*, I, cap. 1, p. 7, en *SVF*, II, 540.

<sup>26</sup> Cf. Simplicio, *In Arist. categ.*, p. 61 B, en *SVF*, II, 393.

<sup>27</sup> Cf. Simplicio, *In Arist. categ.*, p. 78 B, en *SVF*, II, 499.

<sup>28</sup> Cf. Orígenes, en *SVF*, II, 988 = 989, pasos antes citados.

<sup>29</sup> Cf. Orígenes, en *SVF*, II, 988; 989.

Por eso, con la información de Orígenes sería imposible explicar una noticia preciosa: el barro tendría la capacidad intrínseca y propia de transformarse en cáscara, capacidad debida a su automovimiento, no a su figura o «disposición»<sup>30</sup>. Sería también por esta capacidad de moverse «desde sí mismos» por lo que se podría clasificar a todos los seres de mera posesión en la categoría de relación simple (*prós ti*), y no en la de relación relativa: y es que están volcados por sí mismos a otros<sup>31</sup>.

El aire, al expandirse, otorga a cada parte y componente del cuerpo afectado una condición unitaria; cada parte se hace sensible a las demás: se establece una cosensibilidad (*sympáttheia*); no se trata de una homogeneización, porque los cuerpos tienen cualidades y los lados de su figura, por ejemplo, son distintos unos de otros, sino una equivalente «repercusión» de reacción ante los hechos y cambios físicos.

El movimiento de lo meramente posesivo es de contracción y de expansión, como acabamos de ver: el aire se extiende (expansión) y vuelve al lugar de origen (contracción); se reduce a estos dos movimientos<sup>32</sup>. Tiene, por tanto, carácter cuantitativo: en toda expansión / contracción hay un «más y un menos», expresión de la magnitud en la matemática griega tanto en la aritmética como en la geometría<sup>33</sup>. Al actuar sobre una materia subyacente indeterminada, genera las cualidades: al hierro le da la dureza, a la piedra la densidad...<sup>34</sup> Las cualidades tienen, por tanto, una doble naturaleza: física, puesto que están constituidas en último término por la combinación de una materia subyacente conformada por el aire; y matemática, puesto que esa conformación es medible, por lo menos en tamaño<sup>35</sup>.

Pero la explicación estoica tiene también un aspecto formal: el tipo de unidad y de organización (*syntaxis*) que tiene un ser de mera posesión. Distinguen los estoicos tres tipos de relación entre los componentes de un cuerpo: de distancia, cuando hay intervalos espaciales entre ellos; de contacto, cuando alguno de sus lados o componentes están seguidos, sin vacío alguno entre ellos; finalmente, de unificación. La organización de los cuerpos de mera posesión es la más trabada: la de unificación. La unificación consiste en que cada uno de los elementos que lo componen se extiende por la totalidad del otro (*hóla di' hólon*), pero sin que cada uno de los elementos de la mezcla pierda su sustancia propia y su peculiaridad: cada elemento es afectado por los demás, pero permanece en su identidad en el compuesto; así, por ejemplo, el aire y el fuego, que son más ligeros, se vuelven más pesados por su mezcla con la tierra y el agua. Esta unificación es la que explica la sensibilidad mutua para reaccionar conjuntamente, la *sympáttheia*: ya no hay partes que actúen descoordinadamente. La «simpatía» de cada parte con las demás y con el todo y del todo con cada una de las partes es un concepto estrictamente estructural: «reúne y mantiene» (*synéchei*) a las partes y elementos en un conjunto nuevo. Es el fundamento formal del aire como materia<sup>36</sup>.

Pero este tipo de unidad vale también para los seres constituidos por la *physis* y por el alma<sup>37</sup>. La diferencia de la unificación por posesión con respecto a la unificación por naturaleza o por alma ya la co-

<sup>30</sup> Cf. Simplicio, en *SVF*, II, 393, paso antes citado.

<sup>31</sup> Cf. Simplicio, *In Arist. categ.*, pp. 42 E ss, en *SVF*, II, 403.

<sup>32</sup> Cf. Filón, en *SVF*, II, 458, paso antes citado; Cleomedes, en *SVF*, II, 540, paso antes citado; Sexto Empírico, *Adv. math.* IX, 82, en *SVF*, II, 1013.

<sup>33</sup> Cf. Porfirio, *In Arist. categ.*, p. 137. 29, en *SVF*, III, 525; Simplicio, en *SVF*, II, 393, paso antes citado.

<sup>34</sup> Cf. Plutarco, *De stoic. repug.*, cap. 43, 1053 f. en *SVF*, II, 449; Simplicio, *In Arist. categ.*, p. 55 E, en *SVF*, II, 391.

<sup>35</sup> Esta teoría física pone en juego el mecanismo de la condensación y rarefacción del aire de Anaxímenes, la terminología, pero sólo la terminología, física de Aristóteles (materia y forma: para Aristóteles la materia no tiene carácter de sustrato universal corporal, sino de sustrato continuo físico), y, más que a Aristóteles, la función matematizante de las ideas en Platón, sin sus ideas.

<sup>36</sup> Cf. Alejandro de Afrodísias, *De mixtione*, pp. 216. 14 ss, en *SVF*, II, 473.

<sup>37</sup> Cf. Alejandro de Afrodísias, en *SVF*, II, 473, paso recién citado.



nocenos: el movimiento de posesión es puramente de contracción / expansión, pero carece de todo ritmo: estos superan así la mera cuantificación y son movimientos cualitativamente diferentes (fases de la luna, estaciones, periodicidad del día y de la noche, crecimiento de las plantas y de los animales...)³⁸.

Resumiendo, el modo de ser constituido por el aire tiene una organización unitaria intrínseca, con una tensión dinámica que le permite una expansión y contracción, con coordinación cuantitativa de sus movimientos. Entramos con este tipo de seres en el eje de la compenetración de sus componentes, en el de la autonomía de la actuación y en el de la variación no ya de cualidades, sino de la forma misma de actuación³⁹.

#### LOS SERES NATURALES: LAS PLANTAS (*φύσις*)

*Physis* tiene en los estoicos varios sentidos: el conjunto de todo lo existente, el cosmos; el principio organizador de las plantas. Sólo me ocuparé de este segundo sentido.

La consideran «posesión movilizada»⁴⁰, poniendo con ello de manifiesto el carácter integrador de los grados inferiores en un nivel superior de realidad. Con ello, la mera posesión adquiere capacidad adaptativa y transformatoria. Pero sin romper la unidad del ser vivo, sino complejificándola. Por ello, introduce funciones nuevas: la trófica, la de crecimiento, la de intercambio con el medio, no ya la mera contracción / expansión⁴¹.

Todos los elementos del ser vivo en este nivel (escamas, pieles, frutos, pétalos...) están para que otro elemento del mismo ser vivo pueda desarrollarse en plenitud: hay una funcionalidad dominante entre sus componentes⁴². Añade, por tanto, a la mera organización de la posesión («simpatía») la noción de condicionamiento: no sólo unas cosas están compenetradas con otras (*hóla di' hólōn*), sino que unas son *condición* del ser de las demás. Este tipo de funcionalidad es la aplicación al reino vegetal de la teleología inmanente al cosmos, según la concebían los estoicos.

Pero en lo vegetal hay una restricción: no tiene iniciativa ante los estímulos, responde mecánicamente a ellos, se reitera (*automátos*)⁴³.

La planta es, pues, una estructura funcional, diversificada y reiterable.

Pero juega un papel esencial en el conjunto de los seres vivos: alimenta a los animales; con ello, expande las razones seminales que lleva en su seno y, por eso, decide sobre la clasificación de las especies y sobre la regularidad de los procesos⁴⁴.

Son inferiores en la jerarquía, pero imprescindibles en el conjunto.

#### LO PSÍQUICO (*ψυχή*): LOS ANIMALES

El alma organiza el reino animal. Con ello surgen dos novedades: la aparición de lo imaginario (*phantasia*) y la iniciativa frente al medio (*hormé*).

³⁸ Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.*, IX, 80-84, en *SVF*, II, 1013.

³⁹ La aplicación de este pensamiento formalmente metafísico y estructural es lo que les permite a los estoicos distinguir entre las cualidades y los seres cualificados (*poiois*), cf. Dexipo, *In Arist. categ.*, pp. 50, 31, en *SVF*, II, 461; Simplicio, *In Arist. categ.*, p. 98 E, en *SVF*, II, 173; cf. Rist, *o. c.*, pp. 169-177.

⁴⁰ Cf. Filón, en *SVF*, II, 458, paso citado anteriormente.

⁴¹ Cf. Filón, en *SVF*, II, 458, paso citado anteriormente.

⁴² Cf. Alejandro de Afrodisias, *De fato*, cap. 23, pp. 193, 23 ss, en *SVF*, 1159.

⁴³ Cf. Aecio, *Plac.*, V, 26, 3, en *SVF*, II, 708.

⁴⁴ Cf. Filón, *De mundi opificio*, 43, en *SVF*, II, 713.

La *phantasia* no es ni la percepción sensorial, del tipo que fuese (visual, auditiva, olfativa...), ni la facultad de crear imágenes, sino que es la imagen que resulta del encuentro de los estímulos con los órganos sensoriales; ni estímulo ni impresión sensorial: la imagen resultante. Es de carácter cognitivo: esto se ha afirmado una y otra vez por los investigadores de los estoicos y es cierto<sup>45</sup>; no voy, por eso, a insistir en ello: me interesa a mí ahora estudiar, de acuerdo a la trayectoria de todo este trabajo, sus funciones biológicas.

La fantasía o imagen no es autónoma, debe ser provocada. Pero la imagen añade a la mera sensación su dimensión semántica: es referencial, remite al mundo; el animal adquiere así un mapa, al menos parcial, del mundo.

Pero la imagen tiene otra cara: la que da al animal, no al mundo. Tiene fuerza motriz y empuja al desplazamiento: sin esta imagen y sin su provocación el animal no podría iniciar el movimiento. Y hay inmediatez entre la imagen y el movimiento: ningún otro factor psíquico se interpone entre ellos. Long ha interpretado la *phantasia* como «conciencia de sí», tanto en el hombre como en el animal. Para ello recurre a Hierocles y a su texto *Elementos de ética*. Pero, si es verdad que hay ciertos aspectos de la tradición estoica anterior que se recogen en este texto, tan bien valorado por Long, sin embargo, el paso que aduce de Aecio como probatorio sólo afirma que la imagen es una impresión en el alma que se muestra a sí misma y a lo que la ha producido<sup>46</sup>. Pero esto no requiere el recurso a la autoconciencia, sino que expresa las dos caras de la imagen, la que da al estímulo, la que da a lo estimulado. Esto podría hacer parecer que el comportamiento animal se reduce, en último término, al de la planta: ambos actuarían automáticamente: con imagen o sin ella no habría posibilidad de escapar a la impresión y, por tanto, a la presión del medio ambiente.

Sin embargo, hay algunas diferencias básicas con respecto a la planta: la imagen sí es intermedia entre el estímulo y el movimiento; y, aunque no nos digan ni cómo ni cuáles son los mecanismos de formación de la imagen, esta interposición diferencia la reacción del animal de la de la planta. Por si fuera poco, la sensorialidad se diversifica en el animal mucho más que en la planta (olfato, gusto, vista,...): su riqueza de imágenes es, por tanto, mucho mayor en cantidad y en tipo; lo cual significa una pluralidad de maneras diferentes de ser afectado por el medio y que no tienen por qué coincidir: en caso de conflicto entre las diversas sensaciones simultáneas el animal no dispone de una respuesta predeterminada de antemano. Por otro lado, el objeto de la impresión animal puede desplazarse, por ejemplo, en la relación predador / presa: la pluralidad de imágenes, entonces, es tal que se plantea el problema de su uso y, con él, el de la inteligencia animal (luego volveré sobre este tema). Finalmente, el animal no sólo tiene imágenes, sino que tiene maneras diversas de resentir las imágenes: cólera, temor, alegría... Son las pasiones: cada imagen puede ser resentida de cada una de estas maneras, lo cual aumenta y complejifica el modo de relacionar al animal con el mundo exterior (también sobre esto volveré).

La carencia de automatismo en el animal está garantizada por la intermediación de la imagen en su relación al medio, por la pluralidad de tipos de imágenes, por el desplazamientos de los objetos de sus sensaciones y por sus modos páticos de recibir las imágenes.

Lo imaginario del animal exige por todo ello la aparición de otras dimensiones: la movilidad e iniciativa frente al medio, el «impulso» (*hormé*). *Phantasia* y *hormé* no son sólo dos rasgos distintivos del animal frente a otros tipos de seres, ni siquiera dos capacidades que les diesen superioridad.

<sup>45</sup> Cf. Orígenes, *STF*, II, 988-989, pasos antes citados; y sobre el carácter cognitivo de la imagen, cf. Elorduy, *o. c.*, II, pp. 33-42.

<sup>46</sup> Cf. A. A. Long: «Representaton and the self in Stoicism», en *Stoic Studies*, pp. 266-272; el paso de Aecio es IV, 12, 1.

dad sobre ellos, sino las dos dimensiones entrelazadas unitariamente, que se exigen mutuamente, para hacer viable en cuanto organización (*sjstasis*) este ser vivo que es el animal.

Junto a la imagen, el impulso es la otra dimensión que constituye al animal. También este tema debió de ser importante entre los estoicos, pues conservamos el título de varias obras de distintos autores dedicadas a él: Zenón, Cleantes, Esfero y Crisipo<sup>47</sup>.

Una tradición ascética de tantos siglos nos ha acostumbrado a concebir el impulso como una fuerza irreflexiva e incontrolada. De tal manera que resbalamos fácilmente ante la novedad estoica en su teoría del impulso. Para comprenderla en su alcance hay que analizarla desde el eje de la unidad constitucional y desde la perspectiva biológica en que estamos situados. Hoy día, con menos prejuicios sobre lo biológico en el hombre, estamos mejor preparados para atenderles.

Definen el impulso como «arrastre (*phorá*) del alma hacia algo» o como una «aversión» (*aphormé*); de modo que hay tantos tipos de aversión como de arrastre; y distinguen entre el impulso animal y el humano<sup>48</sup>.

Comencemos por el impulso animal.

Puesto que pertenece a lo más peculiar (*oikeiôtaton*) del animal, el impulso pertenece por necesidad a su naturaleza<sup>49</sup>. Pero este impulso *sigue* a la imagen: la imagen ejerce función de estimulador. De ahí que los estoicos utilicen un término muy fuerte para designar la primera dimensión del impulso: el asentimiento (*sygkatáthesis*) a la imagen<sup>50</sup>; es nada menos que uno de los conceptos con que los estoicos pretenden salvar su concepción de la libertad en el hombre, al independizar la noticia del mundo de la asunción de tales noticias<sup>51</sup>. La imagen pone en movimiento al impulso, pero, como hemos visto, no de modo mecánico ni automático: el impulso debe aceptar este mensaje.

El impulso o asentimiento tiene una determinada fuerza: no se mide por un sí / no, sino por una *intensidad*. De manera magistral lo ha resumido Filón: «el impulso es el poder (*dýnamis*) tónico (*toniké*) de la inteligencia (*noús*)»<sup>52</sup>. Como Filón está hablando en este texto del animal en general y no del hombre, «inteligencia» ha de ser interpretada aquí como la capacidad del animal de instalarse en el mundo; que ya sabemos que para los estoicos es siempre cognitiva. Nos encontramos con otro concepto estoico, sobre el que habrá que volver, el de «tensión»: el impulso no es el mero seguimiento de una imagen, sino la puesta en tensión de todo el animal en este seguimiento. Y «poder» significa tanto «capacidad», de la que carecen, por ejemplo, las plantas o los seres de mera posesión, como fuerza para la realización. Tanto por lo que tiene de poder como de tensión, el impulso tiene sus grados, su más y sus menos.

Otra dimensión del impulso: afecta a la totalidad del animal, no a una parte suya, ni es una parte suya, como pudiera parecer quien recordara y lo comparase sin cuidado con la teoría platónica del alma. Es el alma como un todo la movilizada. Ya el texto de Filón nos pone sobre la pista. Pero más explícita es otra noticia sobre Crisipo, según la cual nos movemos impulsivamente según lo directivo (*hégemonikón*) del alma, asintiendo a ello: todos los sentidos tienden (*syntelneí*) a ello<sup>53</sup>. Si no la literalidad, al menos, hay una serie de conceptos y ecos conceptuales que nos

<sup>47</sup> Cf. Zenón, en Diógenes Laercio, VII, 4, en *SVF*, I, 41; Cleantes, en Diógenes Laercio, VII, 174, en *SVF*, I, 481; Esfero, en Diógenes Laercio, VII, 177, en *SVF*, I, 620; Crisipo, en Arriano, *Epicet. dissert.*, I, 4, 14, y otros, en *SVF*, III, Appendix II, XI, p. 201.

<sup>48</sup> Cf. Stobeo, *Ecl.*, II, 87, 14, en *SVF*, III, 173; Orígenes, *Comment. in Mattaeum*, III, 446, en *SVF*, III, 170.

<sup>49</sup> Cf. Alejandro de Afrodisias, *De fato*, 182, 5-8, en *SVF*, II, 979; *De fato*, 205, 24-206, 2, en *SVF*, II, 1002.

<sup>50</sup> Cf. Alejandro de Afrodisias, *De fato*, 183, 5-9, en *SVF*, II, 980; Stobeo, *Ecl.*, II, 88, 1, en *SVF*, III, 171.

<sup>51</sup> Cf. Elorduy, *o. c.*, p. 42-48; Rist, *o. c.*, pp. 156-157.

<sup>52</sup> Cf. Filón, *Leg. alleg.*, I, § 30, en *SVF*, II, 844.

<sup>53</sup> Cf. Crisipo en Galeno, *De Hipp. et Plat. plac.*, III, 5, (124), en *SVF*, II, 896.

permiten sospechar que estamos en estos dos textos ante el mismo ámbito conceptual y la misma tesis: la teoría de la percepción, que no es mera disposición o dotación de órganos perceptivos, sino un conjunto (*syn-*), colaborador y energético (*teínei*) del centro director del alma, llamado en Galeno *hēgemonikón* y en Filón *noús*. Se puede estar de acuerdo plenamente con los análisis de Rist, cuando interpreta este *hēgemonikón* como núcleo de la personalidad, no como una parte, no sólo las razones que aduce, sino también porque es más coherente con la visión unitaria del hombre en los estoicos, de acuerdo con su preocupación organizativa (*hēgēsis*) y estructural, después de todo lo que estamos viendo: no sólo habría integración de la imagen y del impulso en el animal, sino de la inteligencia y de la sensorialidad. Lo directivo no es una parte del alma, sino la raíz de sus potencialidades: Rist, que está tratando del hombre, lo llama «personalidad»<sup>54</sup>; yo, que estudio al animal, prefiero llamarlo, más literalmente, «lo dominador o directivo»<sup>55</sup>. Plutarco señala que el desco, la ira ... no afectan a una parte del alma, sino a su directivo<sup>56</sup>; es decir, a su conjunto en cuanto organizado jerárquicamente en una pluralidad de funciones. (Este término, por tanto, es otro ejemplo más en el estoicismo de la denominación del todo por una de sus dimensiones, la más excelente: una denominación *ex excellentia*).

Los impulsos son, finalmente, plurales. Todo impulso es un asentimiento, tiene una intensidad y afecta a la globalidad del animal. Pero el modo del impulso puede ser muy variado: de acaparamiento o rechazo, lo más básico; de irritación, de terror ante el pasado o el presente o lo futuro<sup>57</sup>. Esta pluralidad de impulsos pone de manifiesto la pluralidad de modos de reaccionar el animal frente al medio: nada más lejos que un automatismo. La pluralidad es así garantía de autonomía animal, además de riqueza biológica.

Todas las características del impulso animal las tiene también el humano: se diferencia del animal en que el humano está orientado hacia la acción moral (*praxis*)<sup>58</sup>. Y, lo mismo que en el animal hay arrastres a actuar o aversiones, en el hombre se producen mandamientos y prohibiciones<sup>59</sup>.

No quiero entrar en el complicado mundo moral estoico, sino señalar sólo su asentamiento biológico, como lo muestra esta equiparación. Ya Séneca, refiriendo las opiniones de los antiguos estoicos, afirma que «animal» procede de «animus» y que la «virtus» no es otra cosa que el «animus» que se posee a sí mismo; y, como la virtud obra algo, pone en juego la *hormē*, el «ímpetus», pues nada puede ser hecho sin «ímpetus»; y sólo el animal posee «ímpetus»<sup>60</sup>. No podría haber, por tanto, vida moral sin biología: no es que los estoicos toleren la biología, es que la requieren para sus doctrinas morales. Los conceptos morales claves para un estoico, el de ánimo o sede de las decisiones, y el de virtud como finalidad, encierran necesariamente el de impulso como su condición necesaria.

Crisipo sostenía que la autonomía humana (*epb' hēmān*) no radicaba en el asentimiento racional, derivado de la deliberación, sino en el asentimiento y el impulso, que son *alógōs*, como en el animal<sup>61</sup>. Es decir, la autonomía, desde la perspectiva moral es un modo de lo que en términos metafísicos

<sup>54</sup> Cf. Rist, *o. c.*, pp. 34 ss; no entro ahora a valorar la idoneidad de designar como «personalidad», que es un modo estable de reaccionar y de comportamiento adquirido, para lo que es una estructura, y tampoco la imprecisión en cuanto lo universal / singular en el hombre: me interesa sólo señalar mi acuerdo con su interpretación sobre la integralidad de lo directivo en los estoicos (él insiste en que es una postura, ante todo, de Crisipo).

<sup>55</sup> El por qué de esta denominación lo entenderemos inmediatamente.

<sup>56</sup> Cf. Plutarco, *De virtute morali*, cap. 7, p. 446 f, en *SVF*, III, 459.

<sup>57</sup> Cf. Stobeo, *Ecl.*, II, 87, en *SVF*, III, 173: enumeración minuciosa.

<sup>58</sup> Cf. Stobeo, en *SVF*, III, 173, paso recién citado.

<sup>59</sup> Cf. Crisipo en Plutarco, *Stoa. repug.*, cap. 11, p. 1057 f, en *SVF*, III, 175.

<sup>60</sup> Cf. Séneca, *Epist.*, 11.3.1 ss, en *SVF*, III, 307.

<sup>61</sup> Cf. Alejandro de Afrodísias, *De fato*, 183, 21-24; 184, 11-13; 184, 20-23; en *SVF*, II, 981; cf. Rist, *o. c.*, pp. 189-190.

es el tipo de unidad del animal: su modo estructural de realidad. Crisipo tiene una visión metafísica de la moral, por ello la lleva a sus fundamentos estructurales, y no concibe aquí el *lógos* como una facultad con poder directivo consciente. Que la autonomía sea *alógos* no significa que sea, claro está, antilógica, sino sólo que hay que tener en cuenta este nivel de organización, no de facultad, en su estudio. De esta manera, la continuidad entre el animal y el hombre es mucho mayor aún en los estoicos que la que permitía la teoría de Aristóteles; y la compenetración, dentro del hombre, entre percepción, razón e impulso más cerrada.

Pero ¿cuál es la novedad real introducida por el hombre en el terreno del impulso? ¿Cómo al estar el impulso integrado en una nueva estructura se configura y cómo opera? La respuesta parece inmediata: por la libertad: el *lógos* suspende la eficacia y arrastre de la imagen sobre el impulso proporcionando juicios sobre su verdad o falsedad, sobre su bondad o malicia. Y el texto de Orígenes antes traducido y otros muchos se orientan en esa dirección.

Pero hay cuestiones previas a resolver antes de responder tan rápidamente. Ya he indicado antes que el impulso es un asentimiento y, por tanto, independiente, en principio, de la imagen; que hay pluralidad de impulsos y de imágenes, con los horizontes de posibilidades no cerradas que abren y con la consiguiente «liberación» del animal con respecto a su medio. Es cierto que la libertad no es liberación, pero todo ello nos exige ser cautos y matizar, cuanto menos, el concepto estoico de libertad.

El texto citado antes de Alejandro<sup>62</sup> parecería solucionar la cuestión también en el sentido de la libertad: distingue —como saber estoico— entre la acción humana, que es una praxis regida por el *lógos*, de la actuación animal (*energeîn*), regida por el impulso. Pero esta distinción no aclara nada, es sólo el planteamiento del problema. Y su afirmación de que los animales actúan por «necesidad» según la «cadena causal» (*heimarmênê*) pudiera parecer una negativa rotunda de cualquier tipo siquiera de liberación. Pero en el contexto esta «necesidad» significa que cada tipo de realidad actúa de acuerdo a su propia naturaleza: la piedra cae necesariamente, no por violencia, sino porque esa es su naturaleza, ir hacia abajo; el animal actúa necesariamente por impulso, porque esa es su naturaleza. Lo cual viene a significar algo que ya sabíamos: peculiar y esencial del animal, además de su imagen, es el impulso: sin impulso no hay animalidad. «Necesario» se opone en este texto a «violento», no a libre. No hay, por tanto, una especificación del modo peculiar de actuación del impulso, sino sólo una caracterización de la actuación del animal como comportamiento de impulso. Y lo que nosotros tratamos de averiguar es cuáles son los ámbitos de comportamiento del impulso en el hombre y en el animal<sup>63</sup>.

En mi opinión la respuesta a esta pregunta por el impulso en dos estructuras biológicas diferentes, la animal y la humana, hay que encontrarla en el conjunto de textos que nos hablan del descontrol que a veces padece el todo del hombre y su *lógos* debido al *exceso* del impulso: este exceso genera la ruina moral e incluso la enfermedad<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cf. Alejandro de Afrodísias, en *SVF*, II, 979; y también 1002, pasos antes citados.

<sup>63</sup> Por si fuera poco, algún texto nos informa que para algunos estoicos, de manera coherente con su cognitivismo, el impulso es «opinión» y «juicio» (Plutarco, en *SVF*, II, 459, paso antes citado; cf. Rist, *o. c.*, pp. 41 ss), algo que difícilmente es compatible con un planteamiento despreocupado sobre la libertad como criterio discriminatorio entre el impulso animal y el humano.

<sup>64</sup> Cf. Clemente de Alejandría, *Strom.*, II, p. 460, en *SVF*, III, 377; II, p. 470, ss, en *SVF*, III, 275; Stobeo,

*Ecl.*, II, 115, 5, en *SVF*, III, 564; Galeno, *De H. et Plat. dogm.*, IV, 4, (141), pp. 356 ss; V, 1 (156), pp. 407 ss, en *SVF*, III, 476; Cleantes en Apolonio, *Soph. lex. Univ.*, p. 114, en *SVF*, I, 526; y para la enfermedad como impulso excesivo que no obedece al alma, cf. Galeno, *De H. et Plat. decr.*, IV, 5 (144), p. 366, en *SVF*, III, 479; *De H. et Plat. decr.*, IV, 2 (136), pp. 388 ss y *De morb. eth.*, IV, 5 (144), pp. 365 ss; 3 (139), pp. 349 ss, en *SVF*, III, 462; Plutarco, en *SVF*, III, 459, paso antes citado; Stobeo, *Ecl.*, II, 88, 6, en *SVF*, III, 378.

Esta tesis, que nos parece falta de interés de puro ser repetida y que sostuvo Platón denodadamente desde una perspectiva moral<sup>65</sup>, se plantea en los estoicos en términos biológicos de la siguiente manera: si el impulso es el tono de la inteligencia y, por tanto, su fuerza, ¿cómo es posible afirmar que el *lógos* controla y domina a los impulsos, lo cual supondría que el *lógos* tiene una fuerza autónoma e independiente de los impulsos? Estaríamos, a pesar de todos sus esfuerzos, ante una concepción no suficientemente integrada del hombre, heredada seguramente del platonismo y del aristotelismo conjuntamente.

Habría dos concepciones del impulso en el estoicismo antiguo: sería una parte de la personalidad, dispersa y fragmentada, además de autónoma, con respecto al *lógos*: sólo así se podría afirmar que el *lógos* (una parte) domina a la otra. Pero, entonces, ¿de dónde toma el *lógos* la fuerza para controlar a otras partes del hombre, si se presupone que la fuerza es dotación del impulso y algo específico de él? No sólo se rompería la unidad del hombre, sino que quedaría inexplicado lo que habría que explicar.

Pero en el supuesto de la compenetración del impulso y del *lógos* hasta el punto de concebir al uno como la cara tensional del otro (como «estado de lo *hegemonikón*», según feliz expresión de Rist), se plantearía otro problema: ¿qué es lo que debe controlar el *lógos*? Se podría responder que *hormé* no sólo significa «impulso», sino también «emociones». Pero la cuestión sería la misma: supondría que son distintas y autónomas del *lógos*, lo cual no cae bajo la hipótesis actual. El *lógos*, en el caso de la compenetración con el impulso, se estaría controlando a sí mismo. Pero ¿cómo? ¿por qué?

En mi opinión la salida a este atolladero no se encuentra en la contraposición impulso / *lógos*, como se viene haciendo insistentemente, (estén integrados o no), sino en la concepción estoica del «exceso» (*pleonasmós*) del impulso. Un texto de Crisipo citado por Galeno da la pista:

«De la misma manera se habla también del exceso del impulso por sobrepasar incluso la simetría natural de los impulsos existente entre ellos. Se podría entender mejor lo dicho con los siguientes ejemplos. En el caminar el movimiento de las piernas no excede el impulso, sino que se acompaña de alguna manera con el impulso hasta que se para, cuando quiere, y vuelve a cambiar. Pero en los que corren ya no ocurre semejante proceso según el impulso, sino que el movimiento de las piernas excede al impulso, hasta el punto de ser llevado y no cambiar obedientemente tan inmediatamente cuando ellos empiezan a andar. Creo que algo parecido ocurre también en los impulsos por sobrepasar la simetría para con el *lógos*, hasta el punto de que, cuando tiene impulsos, no obedece al *lógos*; en el caso de la carrera se llama «exceso» para con el impulso, en el caso del impulso de «exceso» con respecto al *lógos*. Y es que la simetría lo es del impulso natural para con el *lógos* (proporción) y dentro de una cierta medida de este: en la medida este la tolera. Por eso, pues, al producirse el sobrepasamiento de este modo y en esta cantidad, se dice del impulso excesivo que es paranormal y movimiento irracional<sup>66</sup>.

Que el impulso es una fuerza ya lo sabíamos; pero hasta ahora no había aparecido otro concepto: el de la *armonización* de unos impulsos con otros, y del impulso como componente anímico con otros componentes (imagen, deliberación...). Esta armonización es lo que Galeno, exponiendo la teoría estoica, llama *lógos* de los impulsos; *lógos* que, como siempre en Grecia, desde la primera teoría de la enfermedad en Alcmeón de Crotona, consiste en una adecuación y proporción (*symmetría*)<sup>67</sup>. Aparece en este texto el doble sentido de *lógos*: como equilibrio proporcional,

<sup>65</sup> Cf. Platón, *Protágoras*, 352 d ss.

<sup>66</sup> Cf. Galeno, *De H. et Plat. decr.*, IV, 2 (136), p. 338, en *ST F*, III, 462.

<sup>67</sup> Cf. *Accio*, V, 30, 1, en 24 *D-K*, I, B 4; ver el penetrante análisis de P. Lain Entralgo: *La medicina hipocrática*, Madrid 1970, pp. 33-34.

pero también como dote humana (de discutir: la «simetría del impulso con el *lógos*). El doble sentido es posible, porque el impulso y la capacidad discursiva son potencias diferentes, sí, pero también porque se las concibe estructuralmente unidas en el ser vivo que es el hombre. Este texto puede ser tanto biológico (médico) como moral, una confirmación más de la compenetración de ambas dimensiones en los estoicos. Aunque Galeno no indica en él ni cuándo ni por qué se produce esta desarmonización, nos informa sobre el cómo, sobre su consistencia.

Finalmente, no podía faltar la referencia cosmológica: también el mundo, como el hombre, tiene impulsos involuntarios<sup>68</sup>.

Es tesis generalizada entre los estoicos que la finalidad más peculiar y propia (*oikeiōn*) del animal es la autoconservación:

«Sostienen los estoicos que el primer impulso del animal es conservarse, ya que su naturaleza se lo ha apropiado desde el comienzo. En *Sobre los fines* I dice Crisipo: la primera propiedad de todo animal es su constitución (*syntaxis*) y conformación (*syneidesis*)<sup>69</sup>. Y no sería verosímil que el animal se la enajene ni que, habiendo sido ella la que lo ha constituido a él, la enajene o abandone<sup>70</sup>. Queda, por tanto, decir, que habiéndolo constituido a él se la apropia. Y así, en efecto, aparta lo que le daña y busca lo que se le adapta. Y rechazan los estoicos como falso lo que algunos afirman, que el primer impulso del animal es hacia el placer. Porque, dicen, el placer, cuando existe, es algo derivado que sobreviene, cuando la naturaleza, después de buscarse a sí misma por sí misma, retiene lo adaptado a su constitución: así se gozan los animales y rebosan las plantas. Que la naturaleza nada cambia —dicen— en los animales y en las plantas, cuando administra sin impulso y sin sensación también estas cosas; e incluso en nosotros ocurren ciertas cosas vegetativamente. Cuando se produce en algunos animales un exceso del impulso del que se sirven para avanzar hacia sus propiedades, se disocia en ellos lo natural de lo impulsivo; en cambio, en los animales lógicos, al habérseles concedido el *lógos* en virtud de su rango más perfecto, justamente surge en ellos por obra de la naturaleza el vivir según el *lógos* como algo natural. Y es que el *lógos* se convierte en artesano del impulso»<sup>71</sup>.

«Naturaleza» designa en este texto no el principio organizativo y el modo de ser de las plantas, sino la tendencia inata de todo ser; de ahí que abarque las plantas, los animales y al hombre: todos tienden a la autoconservación de modo espontáneo, no consciente y en cada grado clasificatorio a su manera peculiar. Esta tesis se contraponen claramente a la epicúrea, que afirmaba que era el placer la finalidad a la que todos los hombres tienden primariamente. Los estoicos apoyan su convicción en observaciones biológicas: los trabajos y penalidades de la madre por salvaguardar sus crías, en cualquier especie y contra todo placer<sup>72</sup>.

Hay, con todo, entre los estoicos una distinción «bien sutil» (*epiēsteran*), como la califica Alejandro, sobre esta primariedad, distinción que Diógenes ha silenciado y ha unificado en su infor-

<sup>68</sup> Cf. Cicerón, *De nat. deor.*, II, 58, en *SVF*, I, 172.

<sup>69</sup> *Syneidesis* admite dos traducciones: «conciencia» psicológica; pero también, y no está recogida en diccionarios y nadie la tiene en cuenta, «conformación», dación de forma a algo. En Crisipo los dos sentidos son perfectamente asumibles: puesto que es un cognitivista que no niega imagen a los animales («conciencia»); pero también «conformación», puesto que, como vamos a ver inmediatamente, el animal tiene que hacer su vida.

<sup>70</sup> Sigo el texto original —*mēde outē*— y no acepto la seclusión de *outē* por Zeller.

<sup>71</sup> Cf. Crisipo en Diógenes Laercio, VII, 85, en *SVF*, III, 178; y también Crisipo en Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 12, p. 1038 b, en *SVF*, III, 179; Cicerón, *De finibus*, III, 5, 16, en *SVF*, III, 182; *De finibus*, III, 20, en *SVF*, III, 188; Alejandro de Afrodiasias, *Quaestiones*, IV, 1, p. 119, 23-27, en *SVF*, III, 165; y Gellio, *Noct. Att.*, XII, 5, 7, en *SVF*, III, 181.

<sup>72</sup> Cf. Galeno, *De H. et Plat. deor.*, V, 5 (165), p. 437, en *SVF*, III, 229 a.

me: unos afirman que esta finalidad última propia radica en que el animal se convierte en fin de sí mismo (*tò zōon hautō*), puesto que, nada más nacer está apropiándose (*oikeioūsthai*) para sí (y lo mismo ocurriría en el caso del hombre); otros estoicos, posteriores sin duda porque matizan criticando la concepción anterior, sostienen que ya desde el nacimiento estamos «apropiados» (*ōkeiōsthai*) para la constitución y el ejercicio de nosotros mismos<sup>73</sup>.

Ambas concepciones coinciden en la primariedad de la autoconservación —luego interpretaré su alcance—, y en que esta finalidad absoluta exige una actividad y que esta actividad no está cerrada, sino que está abierta (*prós*), es un proceso.

La diferencia radicaría en el modo de entender esta autoapropiación: los primeros estoicos dejan indefinido el modo de constitución propio del animal: sería algo a conseguir; por eso utilizan el presente de infinitivo para expresarla; una vez nacido, el animal tendría como tarea alcanzar su propia unidad: la autoconservación y la autoconstitución como animal serían una y la misma cosas (*tò zōon hautō*); esto presupone que la estructura animal, en cuanto a su constitución en el momento del nacimiento, es mínima. La segunda postura, en cambio, presupone que esa estructura ya está conseguida, al menos, como principio, en el momento del nacimiento: se nace con ella; de ahí que lo expresen con un perfecto (*ōkeiōsthai*); la actividad animal subsiguiente al nacimiento no sería tanto para conseguir la autoapropiación, cuanto para ponerla a prueba y en obra (*téresin*), y para ejercer esa constitución ya dada (*sýstasin*).

La diferencia entre las dos concepciones, por tanto, nos remite automáticamente a cómo se imaginan los estoicos la fase previa al nacimiento, que en ambas concepciones está señalada como el punto de arranque de la diferencia (*euthýs tēs genéseos*). Pues bien, hay un texto de Galeno, que nos informa que para algunos estoicos el embrión no es un animal y que, por tanto, carece de imagen y de impulso<sup>74</sup>. Se deben poner las dos noticias en correlación: quienes niegan animalidad al embrión serán, probablemente, los partidarios de la primera hipótesis de Alejandro: la autoapropiación comienza después de nacer<sup>75</sup>; quienes consideran, en cambio, el embrión ya como un animal, coincidirían con la segunda tesis de Alejandro.

Entre ambas concepciones, como veremos, la diferencia no es tan sutil, dada la importancia del concepto de apropiación en esta biología.

En cualquiera de los dos casos, la supervivencia como fin último, formulada por primera vez por los estoicos en la historia, separa a los estoicos de los partidarios de la ultimidad del placer. Pero eso no significa que los estoicos sean antihedonistas. Lo formuló limpiamente Crisipo: ni hemos nacido para buscar el placer ni para evitar el dolor. El placer o el dolor estarán en función de otras consideraciones biológicas: que favorezcan o no la supervivencia y la autoapropiación; si estimulan y en qué medida los impulsos y el autocontrol, aspecto este de la autoapropiación. Es, por tanto, una ética la estoica más estructural que hedonística.

Pero el verdadero alcance del primado del principio de autoconservación radica en el paso de gigante que se da en la escala de los seres vivos: existir ya no es tener unas propiedades y estar a expensas de factores ajenos a uno mismo, sino actuar teleológicamente para que la propia estructura y la propia dote siga siendo así: la evolución se pone en manos de los propios seres vivos, se arranca al azar. De ahí la insistencia de Crisipo en el texto antes traducido sobre la enajenación y la apropiación. Frente a las plantas, que duran, los animales *hacen* durar su propia realidad: esta es una diferencia fundamental.

<sup>73</sup> Cf. Alejandro de Afrodiasias, *De anima libri mant.*, p. 150, pp 25 ss, en *SVF*, III, 183.

<sup>74</sup> Cf. Galeno, *Defin. medicæ*, 445, en *SVF*, II, 757.

<sup>75</sup> En este grupo se encuentra Hierocles: *Elementos de ética*, col. I, 1-30.



La unidad del animal la explica así Crisipo en sus funciones: el alma es aire connatural al cuerpo, expandido por todo él, de modo que los distintos sentidos no son más que partes de esa alma única, asignados y acoplados con cada parte del cuerpo: hacia la tráquea, la voz; hacia los ojos, la vista... Las funciones vitales y los distintos sentidos son, pues, especializaciones de cuerpo y alma. La parte más importante del alma es (siguiendo a Aristóteles) el corazón —aunque otros estoicos creían que el cerebro, tesis esta última ya cada vez más impuesta en la antigua biología anterior incluso a Aristóteles—, y todos los demás órganos y funciones del alma concordarían armoniosamente con el corazón. El alma no es más que la corporalidad organizada funcionalmente<sup>76</sup>. Es fácil ver en qué medida esta explicación del alma es correlativa a la explicación de la materialidad de los seres de mera posesión. Y frente a Aristóteles y a Platón la unidad del alma refleja un paso más en la mayor integración biológica del ser vivo.

Antes de continuar merece la pena detenerse en un concepto que nos ha aparecido reiteradas veces, que no pertenece a ningún estrato de realidad (posesión, naturaleza, alma, *lógos*), pero que está presente a todos y los cualifica a todos: es el concepto de «tensión» (*tónos*). Consiste en la energía con que cada elemento material respectivo cumple su función; y, consiguientemente, es una categoría con alcance metafísico: según sea más o menos enérgico este modo de realizar sus funciones, su tipo de unidad y su modo de ser será también diferente. Es la perfección dinámica con que cada principio cumple su cometido. Por ejemplo, la expansión-contracción del aire en los seres de mera posesión, la funcionalidad condicionante de las plantas, la autoapropiación y el impulso en los animales; en el cosmos la tensión de sus componentes (agua, fuego...) hace que las cosas ocupen su lugar, dirige los movimientos e impide que el cosmos se desvanezca.

Al alma, que es cuerpo, como ya sabemos, aire o fuego, extendido por todo el cuerpo animado: cuando se extiende a todos los rincones de manera plena, según su propia ley, no presionada desde el exterior o por fuerzas mecánicas, se le llama «tensión»<sup>77</sup>. «Tensión» es la capacidad de algo cumplida y ejecutada en su máxima realización: el aire y el fuego no pueden dejar de expandirse; esta es su característica y su condición; pero la podrían realizar con mayor o menor perfección: esta perfección dinámica, de potencial, es la tensión.

De ahí que en la vida moral las virtudes sean consideradas como la «tensión» del alma: el alma es fuego, piensa Cleantes; y, cuando este fuego es suficiente para realizar sus funciones, se llama «fuerza», «poder»; fuerza de donde surgen las virtudes, la valentía, justicia, prudencia...; este «fognazo» (*plegḗ pyrós*) para realizar lo máximo en su terreno es la tensión: la virtud es la tensión del alma<sup>78</sup>.

Todo esto tiene repercusiones y plasmaciones fisiológicas concretas: no hay acuerdo sobre cuál es la «tensión» animal, pero sí en que unifica todos los miembros del animal y toda su sustancia<sup>79</sup>. El lugar y los instrumentos de esta tensión son los nervios: cuando tienen la tensión adecuada, el

<sup>76</sup> Cf. Crisipo, en Galeno, *De Hipp. et Plat. plac.*, III, 1 (112), p. 251, en *SVF*, III, 885; Calcidio, *Ad Timaeum*, cap. 220, en *STF*, 879: sobre las diversas opiniones estoicas antiguas. Fue Alcmeón de Crotona el que descubrió por primera vez la transcendencia del cerebro en las operaciones intelectuales y en la percepción: cf. J.S. Lasso de la Vega: «Pensamiento presocrático y medicina», en P. Laín Entralgo (ed.): *Historia Universal de la Medicina*, Barcelona 1972, t. II, pp. 53-55; para las teorías médicas de Aristóteles, cf. J.S. Lasso de la Vega: «Los grandes filósofos griegos y la medicina», *ib.*, pp. 129-135; y para la medicina estoica, pp. 137-145: se puede com-  
 rar el posible influjo que también en este campo ejerció Aristóteles sobre Crisipo; no es menos apreciable, aunque sea mucho más antiguo E. M. Radl: *Historia de las teorías biológicas*. Trad. F. Díez Mateo. Intr. J.M. López Piñero, Madrid 1988, t. I, pp. 20-28: breve, pero ilustrativa exposición de Aristóteles.

<sup>77</sup> Cf. Alejandro de Afrodiasias, *De anima libri mant.*, p. 115, 6-10, en *STF*, II, 785.

<sup>78</sup> Cf. Cleantes, en Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 7, 1034 d, en *STF*, I, 563.

<sup>79</sup> Cf. Galeno, *De dignoscendis pulsibus*, IV, 2, vol. III, p. 923 K, en *SVF*, II, 457.

cuerpo animal está capacitado para sobrevivir; y lo mismo ocurre en el alma: con la tensión adecuada de sus capacidades, es fuente suficiente para juzgar y actuar<sup>80</sup>. La tensión, pues, tiene función de supervivencia y de plenitud.

El sueño lo explican los estoicos como una relajación de la tensión: la tensión perceptiva se suelta de lo «hegemónico» y surge el sueño; si esta relajación es duradera, produce la muerte<sup>81</sup>. Y hay enfermedades provocadas por la relajación de la tensión psíquica subsiguiente a ciertos dolores<sup>82</sup>.

La conexión entre fisiología, psicología y moral es tan fuerte que Crispo expone la siguiente teoría de las pasiones (*pathon*). En el hombre hay dos capacidades o potencias: la lógica, y otra, distinta, que llama, como término general, «tensión». Esta tensión tiene dos ejes: el de la adecuada o no adecuada (*eutonía / atonía*), y el de su fuerza (*ischýs / asthénia*). Estas capacidades y potencias explicarían la vida moral: lo que los hombres hacen mal sería el resultado de un juicio (*lógos*) malvado y de una atonía y debilidad del alma; lo que hacen bien, de un juicio correcto y una eutonía y fuerza del alma. De modo que en toda acción moral intervienen siempre estas dos capacidades en sus tres dimensiones. La *eutonía* es una fuerza (*rómé*) y una valía (*areté*) de una capacidad (*dýnamis*) distinta de la capacidad lógica. Esta *eutonía* es la que propiamente se llama *tónos*, y es una cualidad inherente al alma, no es extrínseca. Pero también en el cuerpo hay estados que son *átonoi* y *áttonoi*, según la eutonía y atonía de los nervios, para realizar lo propuesto<sup>83</sup>.

No es este el lugar de comentar los problemas que una tal teoría conlleva para la dilucidación de lo moral. Pero sí quiero llamar la atención sobre el paralelismo entre la tensión corporal y la tensión anímica; y el materialismo que supone esta teoría para intentar explicar eso que tanto supone en el pensamiento griego, al menos desde Platón, y que ya hemos comentado antes: ¿en qué consiste el poder de la razón? Poder, claro está, ahora, biológico y psicológico, aspecto para el que tuvo que recurrir, en el modelo de las partes del alma, al *thymós*, y en el de las virtudes a la integración de la valentía.

No sólo en el terreno moral y psicológico y, por tanto, biológico, hay tensión, sino también en el cósmico. La tensión es la fuerza de concentración que impide que los componentes y partes del elemento estructurador del cosmos, el aire, se disipe disgregue y disperse: lo que mantiene unido al cosmos es la «tensión pneumática que lo recorre»<sup>84</sup>. Obviamente esta tensión que «reúne y ata» a los cuerpos y el cosmos entero es único<sup>85</sup>. La tensión, además de la función unificadora, produce un estado del cosmos. Este estado lo explican, en términos físicos, por la combinación de los cuatro elementos: la tierra y el agua, más pesados, pero menos tensos, se mezclan con el aire y el fuego, y generan así tanto la tensión simpatética del cosmos como la diferencia de cada uno de los tipos de seres<sup>86</sup>. La tensión del cosmos es constante, por los fenómenos compensatorios de conflagración y de diluvios cíclicos<sup>87</sup>. Y en los cambios que se producen en las cosas, cuando se hielan, por ejemplo, (condensación, enfriamiento...), todos estos fenómenos son generados por una fuerza que tiene una tensión que mantiene unida a la sustancia en que ocurren<sup>88</sup>.

<sup>80</sup> Cf. Cleantes en Stobeo, *Ecl.*, II, 7, 5 b 4, p. 62, 24, en *SVF*, I, 563 = III, 278.

<sup>81</sup> Cf. Diógenes, VII, 158, en *SVF*, II, 766.

<sup>82</sup> Cf. Galeno, *De locis affectis*, IV, 5, vol. VIII, p. 233 K, en *SVF*, II, 877.

<sup>83</sup> Cf. Galeno, *De H. et Plat., deor.*, IV, 6 (147), p. 376, en *SVF*, III, 473.

<sup>84</sup> Cf. Clemente, *Strom.*, V, 8, p. 674, en *SVF*, II, 447; Alejandro de Afrodísias, *De mixtionem*, pp. 223, 25 ss, en *SVF*, II, 441.

<sup>85</sup> Cf. Cleomedes, *Circul. doctr.*, I, cap. I, p. 5, en *SVF*, II, 546.

<sup>86</sup> Cf. Plutarco, *De comm. nol.*, cap. 49, p. 1085 c, en *SVF*, II, 444; Orígenes, *De oratione*, vol. II, p. 368, 1-12, en *SVF*, II, 318.

<sup>87</sup> Cf. Stobeo, *Ecl.*, I, 17, 3, p. 153, 7, en *SVF*, I, 497.

<sup>88</sup> Cf. Plutarco, *De primo frígido*, cap. 2, p. 946 a, en *SVF*, II, 407.

APROPIACIÓN (*OIKEIÖSIS*)

De todo lo que hemos visto sobre los animales se desprende algo esencial: no se limitan a estar en un medio ni a persistir; la pluralidad de imágenes, de impulsos ante cada una de ellas, la necesidad y el impulso a autoconservarse, llevan a los animales no meramente a asimilarse el medio, como las plantas (alimentación), sino a hacerlo suyo. ¿En qué consiste, entonces, vivir para el animal? Aquí radica, a mi entender, la mayor originalidad de la biología estoica: *vivir consiste en apropiarse la vida*: la vida no es ya una estructura o una dote, la vida es una tarea. Hasta ahora he descrito los componentes estructurales de la vida animal (*psyché*) (imagen-impulso). Pero por ser precisamente así en su estructura, el animal debe realizar su vida: tiene iniciativa frente al medio. A esta iniciativa y a esta noción de la vida como tarea los estoicos llamaron «apropiación» (*oikeiōsis*).

Es este un ámbito semántico del que se afirma su importancia entre los estoicos, pero ante el que se está relativamente perplejo sobre su significado<sup>89</sup>. En mi opinión, esta perplejidad se debe a la reducción de su significado al ámbito moral y al desconocimiento de las dimensiones más básicas de su significado tanto en biología como en moral.

Comenzaré por el análisis semántico textual de los diversos pasos y noticias en que aparecen estos términos griegos (*oikeiōn*, *oikeiōsis*) y sus traducciones latinas (*conciatio*).

Un primer sentido de *oikeiōn* es lo «peculiar» de algo. Por ejemplo, Plutarco nos informa que para los estoicos cada sentido tiene su peculiar estímulo: el olor para el olfato, el sonido para el oído. Como los estoicos conciben la sensación de manera estrictamente cognitiva, al estímulo en la sensación lo llaman *phantasia*, «imágenes»; y a la diversidad de estas imágenes según cada uno de los sentidos, su «peculiar» imagen (*oikeiā phantasia*)<sup>90</sup>. No hay originalidad estoica alguna en este significado, que es el general en la escritura griega, como se comprueba, por ejemplo, en Alejandro de Afrodisias en su comentario al *De anima* de Aristóteles<sup>91</sup>, salvo cuando trata el tema del fin último.

Pero *oikeiōn* se opone a lo *allōtrion*, lo «ajeno»; significa, por tanto, lo «propio». Lo «ajeno» es tanto lo natural que no está en mí como lo de otras personas; ya veremos también con qué restricciones. Un estoico vive del pensamiento metafísico de la identidad; por eso, lo «propio» asume una valoración positiva, frente a lo «ajeno», que la tiene negativa; de ahí que no sólo es «propio», sino «apropiado». Y por eso también que todos los bienes sean útiles y convenientes y «propios», mientras que los males sean lo contrario<sup>92</sup>. Está tan inviscerada en los estoicos esta valoración positiva de lo propio que se explica así el doble sentido que tiene este término en un informe de Alejandro: lo «propio» y lo útil reciben estos nombres por su contribución a la felicidad, que es la vida según la naturaleza; por eso, se prefiere lo «propio» a lo «ajeno»<sup>93</sup>. En la segunda parte del informe, «propio» puede querer decir lo que le pertenece a uno, sus dotes, mientras que en la primera aparición, por su proximidad con términos morales, tiene una carga positiva moral clara: lo «apropiado»; si no lo entendiéramos así, la argumentación sería un círculo. En este mismo contexto, Stobeo nos informa que en la clasificación de los bienes, los estoicos sitúan entre los entes que son por hábito, además de las virtudes y las técnicas, los oficios, porque por sus «peculiaridades» (*oikeiōn*) nos conducen a la felicidad: lo *oikeiōn* es tanto lo peculiar de un oficio con respecto a

<sup>89</sup> Cf. S.G. Pembroke: «Oikeiosis», en A.A. Long (ed.): *Problems in Stoicism*, Londres 1971, pp. 114-149.

<sup>90</sup> Cf. Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 47, 1057 a, en *SVF*, III, 177.

<sup>91</sup> Cf. Alejandro de Afrodisias: *In de anima*, ed. de I. Bruns, Berlín 1887, *sub voce*.

<sup>92</sup> Cf. Stobeo, *Eccl.*, II, p. 69, 11, en *SVF*, III, 86.

<sup>93</sup> Cf. Alejandro de Afrodisias, *De anima libri mant.*, p. 167, 13-20, en *SVF*, III, 145.

otro, como, precisamente por esa identidad, la valiosidad inherente que conlleva<sup>94</sup>. En esta teoría vemos la fusión de significados de «peculiar» y «propio», o, mejor, cómo lo propio positivamente valorado se inserta naturalmente y sin violencia en el sentido de lo peculiar. Por razones metafísicas inexpresadas (pensamiento de la identidad), los estoicos sacan conclusiones morales explícitas (lo propio es mejor).

Esta fusión de metafísica y eudaimonía se expresa y formula claramente en la tesis de la felicidad como vida de acuerdo a la naturaleza. A esto los estoicos llamaron lo *prōton oikeiōn*, la «propiedad primera» o «lo apropiado al máximo»<sup>95</sup>. Podían haber elegido la expresión «el bien supremo» o «el primer bien», pero prefieren mantenerse fieles a la idea de identidad, que les permitía enlazar al hombre y a los seres todos con la naturaleza: la identidad con su propia naturaleza es lo supremamente apropiado. Alejandro es consciente de este lenguaje idiosincrásico de los estoicos, pues se ve obligado a explicar que lo que entienden por «propiedad primera» o «lo supremamente apropiado» es lo mismo que la pregunta por lo «último a lo que se aspira» (*eschaton orektōn*). Y esto «supremamente apropiado» es la autoconservación.

Desde la perspectiva de la apropiación podemos precisar el concepto de autoconservación, del que es complementario:

a. la autoconservación es una dote natural, no electiva, frente a la supuesta tendencia al placer como proclamaban los epicúreos, y es más radical que ella<sup>96</sup>, dada desde el nacimiento<sup>97</sup>. No hay convencionalidad posible en la elección de esta peculiaridad primera; por eso, la he designado como «dote». Y afecta al conjunto del ser vivo, no es una propiedad más entre otras. Lo propio se asienta y encuentra su origen en la naturaleza.

b. Pero esta dote es sólo un comienzo, un principio de diferenciación con respecto a otros tipos de seres. Porque los animales, al tener imágenes y impulso, tienen un decurso y, por tanto, avatares: están abiertos a la intemperie vital. De ahí que el animal no sólo tenga como dote peculiar la autoconservación, sino que debe trabajársela: la autoconservación es una tarea y un proceso, la de la «apropiación» (*oikeiōsis*). La naturaleza, nos informa Plutarco, nos dice qué hemos de enajenar y apartar (*alotriōm*), por ejemplo, el dolor; la enfermedad, y qué hemos de apropiarnos (*oikeiōm*), por ejemplo, la salud y la belleza; y esto no de cualquier modo, porque, si no evitamos los unos o alcanzamos los otros, sería razonable el suicidio<sup>98</sup>. Es decir, la apropiación afecta a la posibilidad misma de la vida: un ser vivo que careciese o del instinto de conservación o del proceso de su despliegue sería intrínsecamente inviable.

Este proceso de apropiación se expresa en un concepto zoológico de transcendental importancia, y que ya hemos visto en el estudio de las plantas: su adaptación: todos los animales están adaptados en sus funciones —salvo los peces para conseguir la conservación de sus crías y de sí mismos<sup>99</sup>. Es, por tanto, un instinto, individual y específico.

En el caso del hombre, la moral consiste precisamente y nada menos que en el proceso de apropiación de la vida, no en la dote natural recibida<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Cf. Stobeo, *Ecl.*, II, p. 73, 1, en *SVF*, III, 111.

<sup>95</sup> Cf. Alejandro de Afrodiasias, *De anima libri manl.*, p. 150, 25, en *SVF*, III, 183; Cicerón, *Acad. Pr.*, II, 131, en *SVF*, I, 181.

<sup>96</sup> Cf. Alejandro de Afrodiasias, en *SVF*, III, 165, paso antes aducido; Galeno, en *SVF*, III, 229 a, paso antes aducido.

<sup>97</sup> Cf. Crisipo, en *SVF*, I, 181, paso antes aducido; Plutarco, en *SVF*, III, 179, paso antes aducido; Gellio, en *SVF*, III, 181, paso antes aducido.

<sup>98</sup> Cf. Plutarco, *De comm. not.*, cap. 4, p. 1.060 c, en *SVF*, III, 146.

<sup>99</sup> Cf. Cicerón, *De finibus*, III, 5, 16, en *SVF*, III, 182.

<sup>100</sup> Cf. Cicerón, *De finibus*, III, 22, en *SVF*, III, 497.

Advertimos desde este mismo momento que el concepto de apropiación introduce en zoología el tema de los márgenes de la apropiación con respecto a la dote inicial; o, lo que es lo mismo, el tema de la libertad. Además, plantea un problema estrictamente biológico: qué medios e instrumentos tiene el animal (nuevas dotes, nuevas propiedades) para realizar este instinto de conservación (imagen, impulso): ¿son suficientes? ¿son capaces?

c. Los estoicos fueron plenamente conscientes del primer aspecto, el de la libertad, como tenemos oportunidad y obligación de estudiar. El de la suficiencia de los mecanismos de supervivencia lo dan por hecho: la imagen y los impulsos bastan para la autoconservación; si el animal no los tuviera o no fueran suficientes, el animal sería un tipo de realidad absurda. Ambos aspectos coinciden en un texto inapreciable de Plutarco al informarnos sobre Crisipo: los animales salvajes estarían, según éste, adaptados (*symmétrōs oikeiōsthai*) a las necesidades de sus crías, salvo los peces, y en función de las propias crías, — y esto es lo interesante — porque la apropiación es una «percepción y asunción de lo propio» (*aisthēsis kai antilepsis toū oikeion*)<sup>101</sup>.

En la naturaleza nada puede faltar, de modo que todo funciona perfectamente de acuerdo a las necesidades: «se adecúa» (*symmétrōs oikeiōsthai*), en la alimentación, reproducción... Pero aquí distingue Plutarco claramente entre la dote natural (*oikeion*), que incluye tanto el instinto de conservación como el modo peculiar en que cada animal lo tiene, de la asunción de esa dote, la «apropiación» propiamente dicha. Que el camino entre ambos sea una percepción (*aisthēsis*) no debe extrañar, dado el cognitivismo estricto y profeso de los estoicos en su teoría del estímulo. Y la teoría de la percepción, por este cognitivismo, deja abierta la posibilidad, como ya sabemos, del asentimiento o no del ser vivo a ese estímulo. Esta dehiscencia entre imagen y asentimiento tiene su equivalente en el terreno del instinto de supervivencia en la autoconservación como dote o en la autoconservación como apropiación. Y el mediador es el mismo: los estímulos suscitadores de percepciones. La «apropiación» tiene, por tanto, un componente cognitivo. Esto se confirma por otro texto paralelo de Porfirio: los estoicos —dice— consideran que la percepción es el principio de toda apropiación y de toda enajenación; y advierte: los zenonianos —es decir, desde los comienzos mismos del estoicismo— consideran la apropiación como el principio de la justicia, o sea, de la vida moral<sup>102</sup>.

La apropiación, por tanto, que es una necesidad en los animales, debe ser asumida y se convierte, con ello, en acto reflejo y cuasireflexionante. En este sentido he advertido antes que con ella los animales dan un paso de gigante en la escala de los seres vivos, porque no sólo hay ya estructuras, sino que estas estructuras quedan en las manos del propio ser vivo y, por tanto, se inicia la posibilidad de un destino: el animal tiene una cuasi biografía. Con una expresión vigorosa lo dice Crisipo: el animal es retoño (*ékegonon*) de sí mismo<sup>103</sup>.

d. Finalmente, se plantea el problema de los límites de la apropiación. El sabio y civilizado se apropia de todo, el malvado se enajena todo<sup>104</sup>. La tarea del sabio es crear su propio orden allí donde actúa; como este orden no es otra cosa que la naturaleza («vivir de acuerdo a la naturale-

<sup>101</sup> Cf. Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 12, p. 1038 b-c. en *SVF*, II, 724; que se trata de una opinión de Crisipo y no de Plutarco se comprueba en que desde 1038 a va exponiendo las opiniones de Crisipo, sin refutarlas, como suele ser costumbre en Plutarco en esta obra: primero un resumen amplio con citas textuales seguramente, y explicaciones epexegeticas internas; y a conti-

nuación la crítica de este tema; luego, exposición de otro tema y, a continuación, la crítica.

<sup>102</sup> Cf. Porfirio, *De abstinentia*, III, 19, en *SVF*, I, 197.

<sup>103</sup> Cf. Crisipo, en Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 12, 1038 c, en *SVF*, III, 179.

<sup>104</sup> Cf. Crisipo, en Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 12, 1038 a b, en *SVF*, III, 674.

za»), su labor moral es «naturalizar el cosmos»; pero como la naturaleza es sólo una entre otras, y la mejor, la lógica, la apropiación estoica consiste en humanizar el cosmos a modo de logificación: la biología estoica, a través del concepto de apropiación, culmina en un humanismo racionalista. Y esta es la misión política del sabio, que es un hombre «civilizado» (*asteiōs*): la civilización es la humanización racional del mundo. Inversamente, la obra del malvado consiste en crear extrañeza en el mundo, pues nada del cosmos puede hacerlo de su sustancia. El sabio es más poderoso que el malvado<sup>105</sup>. La metafísica de la identidad lleva necesariamente a este tipo de humanismo.

La apropiación, pues, indica la interacción del animal con el medio, la imposición progresiva del animal sobre ese medio, no mera pasividad, el fortalecimiento y enriquecimiento de la identidad animal (*oikeiōn*) en esta interacción; por eso, lo *allōtrion*, lo ajeno, es para los estoicos sinónimo de «alienación», de mal.

Captamos, pues, en el concepto de apropiación en sentido lato el encaje de la biología y de la moral, detectamos los presupuestos metafísicos inexpressos del estoicismo y descubrimos las bases de su dominio del mundo y, con ello, una grieta en su concepción: la apropiación consiste en y resulta ser lo que ya se es, un *ékgonon* de sí.

Long también se ha ocupado de la *oikeiōsis*, que considera como la relación afectiva del animal a sí mismo: la mismidad sería el fundamento de toda vida animal; de ahí, el afán de autoconservación. Pero más fundamental aún que la automotivación sería el autoconocimiento: la autopercepción sería el fundamento último de la *oikeiōsis* estoica<sup>106</sup>. De nuevo se apoya Long en Hierocles y desde él, escritor de la segunda mitad del siglo II d. C., retroproyecta a todo el estoicismo antiguo la teoría de la *oikeiōsis*. Todo el aspecto dinámico ha desaparecido en favor del cognitivismo.

Constitución, apertura al mundo y apropiación son, por tanto, los componentes y categorías de este nuevo nivel biológico regulado por el alma.

#### INTELIGENCIA ANIMAL

Pero no se acaba en estos aspectos constitucionales, cuasibiográficos y dinámicos el interés de los estoicos por los animales. Se plantearon la pregunta: ¿son inteligentes los animales? Debían plantearse no sólo porque la filosofía anterior lo había hecho, definiendo al hombre, por oposición a ellos, como animal lógico, sino desde dentro de la filosofía estoica por el análisis del comportamiento biológico del animal: la pluralidad de imágenes, estímulos y de reacciones, la motricidad para la satisfacción de sus apetitos exigen una selección por parte del animal, además de una búsqueda de las oportunidades de satisfacción.

Los animales disponen de una cierta inteligencia. Y los estoicos aducen varias razones para creer así. Primera, que los animales conocen el uso de antivenenos, de triacas<sup>107</sup>. Pero el ejemplo quizá más claro de inteligencia animal sea el del perro que persigue a su presa: se encuentra de repente ante un foso con dos caminos, uno hacia la derecha y otro hacia la izquierda. Antes de continuar, el perro se para, olisquea y vacila en cuanto al camino a seguir; marcha por la derecha,

<sup>105</sup> Pero a nosotros, hoy, cansados de tecnologías, nos asalta una duda: ¿no será esta incapacidad de humanidad del malvado más beneficiosa para el cosmos, puesto que deja las cosas como están, las «respetar»? Esto, siempre que establezcamos una distinción tajante entre sabio y malvado, y sigamos establecidos en la metafísica de la identidad.

<sup>106</sup> Cf. A. A. Long: «Hierocles on *oikeiōsis* and self-perception», en *Stoic Studies*, pp. 250-263, especialmente, pp. 253-254.

<sup>107</sup> Cf. Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 87, *SVF*, II, 725.

nada encuentra; vuelve por el camino de la izquierda, tampoco; salta, entonces, la fosa y persigue con su olfato el rastro. Esta situación es parecida a la de un razonamiento: en ambos casos se trata de una excogitación de posibilidades, no en una mera respuesta condicionada. Que llega incluso a formularse de modo silogístico: «el animal ha huido o por la derecha o por la izquierda o atravesando el foso; ahora bien, no ha huido ni por la derecha ni por la izquierda; luego ha saltado la fosa»<sup>108</sup>. Según Crisipo se trataría de un silogismo complejo indemostrable, el de la quinta figura<sup>109</sup>. El racionalismo de Crisipo es radical: el animal seguirá el tercer camino no por haber olido la pista de la presa después de haber olido las otras dos, sino por deducción lógica, después de descartar empíricamente las otras dos posibilidades.

Para este tipo de comportamiento de pesquisa, que trata de elucidar posibilidades y diferencias los estoicos acuñaron un término: «inteligencia signica» (*noēsis sēmeiōn*). Y es propia también de otros animales, por ejemplo, del caballo cuando ve el tábano o cuando se le levanta el látigo<sup>110</sup>. Esta noción de inteligencia animal ha de incluirse dentro de la teoría estoica del signo, nuclear en su concepción tanto de la filosofía del lenguaje como del conocimiento y de la lógica<sup>111</sup>. La misma señal de inteligencia implica el canto animal<sup>112</sup>. Pero, si el animal carece de *lógos*, vive al menos inmerso en el mundo de los signos y su necesidad de apropiárselos se manifiesta en este ámbito como conducta indagatoria, como pesquisa. Debe pasar de lo que conoce a lo que desconoce.

Una comparación de las posiciones de los estoicos con sus críticos resulta instructiva. Filón aduce casi con seguridad los mismos ejemplos que habían manejado los estoicos, por ejemplo, las arañas y las abejas en la confección de sus telas y en la fabricación de sus panales, pero les niega racionalidad, porque lo harían por «instinto natural», sin comprensión y sin aprendizaje de la ciencia, principio de todas las artes<sup>113</sup>. Para Crisipo, en cambio, basta la analogía estructural para la asignación de inteligencia: primero, porque «naturaleza» o es un término demasiado restringido (principio organizador de las plantas) o demasiado general (el cosmos entero) para explicar el comportamiento animal; segundo, porque la afirmación de Filón es un círculo vicioso: ¿en base a qué indicios se demuestra que no hay comprensión de la ciencia, cuando, de hecho, hacen lo mismo ciertos animales y el hombre? Si se niega la identidad de dotes aduciendo las mismas pruebas, se trata de una aprioridad: para que el animal tenga inteligencia, debe comprender lo que hace; pero para comprender lo que hace, debe ser inteligente; y el animal no comprende. Son criterios epistemológicos, lógicos y metafísicos los implicados en la polémica. Finalmente, porque el

<sup>108</sup> Cf. Sexto Empírico, *Pyrrh. hyp.*, I, 69-72, no recogido en *SVF*; pero noticias semejantes en Filón, *De animalibus adv. Alexandrum*, p. 147; 166, en *SVF*, II, 726; Aelianus, *Hist. anim.*, VI, 59, no recogido en *SVF*.

<sup>109</sup> Los de la quinta figura son silogismos indemostrables porque no pueden ser demostrados, pero sirven para demostrar la validez de los demás. La quinta figura consta de un premisa con tres alternativas: o A o B o C; las otras premisas niegan dos de las tres alternativas (por ejemplo, ni A ni B); y la conclusión es la tercera alternativa que queda: luego C; cf. Sexto Empírico, *Pyrrh. hyp.*, II, 157-158; cf. J. Annas-J. Barnes: *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge 1997 (1985), pp. 31-53; recogidos los fragmentos sobre el quinto silogismo y comentados en Hülser, *o. c.*, IV, frag. 1154-1159, pp. 1.596-1.605.

<sup>110</sup> Cf. Sexto Empírico, *Adv. math.*, VIII, 270-271, en *SVF*, II, 727.

<sup>111</sup> Cf. L. Vega Retón: *La Trama de la Demostración*. Madrid 1990, p. 200-204, 213-214; y también G. Verbeke: «La philosophie du signe chez les stoïciens», en J. Brunschwig (ed.): *Les Stoïciens et leur logique*, Paris 1978, pp. 401-424, y T. Ebert: «The origin of the Stoic Theory of signs in Sextus Empiricus», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987, pp. 83-126.

<sup>112</sup> Cf. Filón, *De animalibus adv. Alexandrum*, p. 171, en *SVF*, II, 734; Plutarco, *De solertia animalium*, 19, 973 a (no recogido en *SVF*); Sexto Empírico, *Adv. math.*, VIII, 275, en *SVF*, II, 135; 223; Porfirio, *De abstinentia*, III, 3 (no recogido en *SVF*).

<sup>113</sup> Cf. Filón, *De animalibus adv. Alexandrum*, p. 163, en *SVF*, II, 731; 732; p. 168, en *SVF*, II, 733.

recurso a la providencia tanto ayuda en la interpretación de Crisipo como en la de Filón<sup>114</sup>. Para el caso del canto animal, la crítica de Filón es más incisiva: carecen los animales de articulación de significante-significado.

La apropiación abre el animal a los otros que él mismo. Por eso, los estoicos se preguntaron si los animales forman sociedades. Observan cómo los padres alimentan a sus crías, las hormigas entierran a sus muertos, las aves, los peces y los animales terrestres se reparten equitativamente el espacio y el alimento del cosmos. Pero tampoco aquí la respuesta fue positiva: no estamos ante una auténtica sociedad ni ante actos de justicia, pues la política y la justicia se asientan en la razón, algo de que carecen las bestias. La justicia, en el reino animal, reside en el conjunto armonioso, fuera del alcance de cada individuo y / o especie, y en su distribución regulada por fuerzas superiores, dios o la providencia: el animal es sólo un comparsa de un destino y de un orden que desconoce<sup>115</sup>.

Observaron también los estoicos fenómenos de mutualismo que interpretaron como colaboración interespecífica. Por ejemplo, entre la perla ostrífera y la esquila, que vive dentro de ella: la perla abre las valvas de su concha hasta que llega algún pececillo; entonces, la esquila muerde la ostra, que cierra sus valvas, y ambas, esquila y ostra, comen ya de lo mismo. Crisipo es muy cauto al designar el comportamiento de la esquila «como si fuera una señal» (*hōsper seinaiōn*)<sup>116</sup>. Existen, pues, comunidades animales, no sólo poblaciones, y su relación se explica por criterios semejantes a los humanos, los signos. Los ejemplos que aducen de sociabilidad animal son curiosamente ejemplos de colaboración, no de competencia como la mayoría de los estudios de ecología y etología actuales suelen proponer. Y es que el afán de unificación, de armonía, es uno de los criterios determinantes en su concepción global del cosmos y de la sociedad. El conflicto introduciría una descompensación y un desequilibrio entre las especies implicadas.

Los estoicos culminan estos conceptos de estructura, de apropiación, de inteligencia y de sociabilidad con la noción de belleza. La belleza es un plus de lo necesario. Podían haber inferido la belleza de la funcionalidad, pero no lo hacen. Consideran bello, por ejemplo, el despliegue fastuoso de las plumas del pavo real, que hubiera podido cumplir su cometido de apareamiento de una manera más simple. A pesar de su interés por el signo tampoco interpretan los fenómenos del reino animal desde esta perspectiva: no son señales de llamada o de expresión. Sino desde la de la unificación. La belleza jamás es disfuncional, pero sí un lujo de la naturaleza, que realiza sus tareas incluso con exceso<sup>117</sup>. Lujo, por lo demás, expresivo, pues más allá de la dotación de determinadas especies, el conjunto armonioso de todos sus componentes manifiesta la plenitud, la funcionalidad, la teleología del orden cósmico. La belleza no es peculiar de un individuo o de una especie, sino una correlación y una función de estos individuos y especies en la totalidad del cosmos. No es extraño que hayan recurrido a imágenes musicales (armonía, sinfonía) para designar esta belleza: la sinfonía es una diversidad coordinada por un *lógos* estricto. Belleza vinculada a cierto irenismo también, del que acabamos de comentar su sentido social.

Después de todo esto tampoco debe extrañar la respuesta a la sorprendente pregunta que se hicieron sobre los derechos animales. Porque llegaron a preguntarse si los hombres tenían alguna

<sup>114</sup> Sobre el tema del perro y su historia en la cultura occidental, cf. L. Floridi: «Scepticism and Animal Rationality: the Fortune of Chrysippus Dog in the History of the Western Thought», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79, 1997, p. 27-57.

<sup>115</sup> Cf. Plutarco, *De solertia animalium*, cap. 11, 967 e; Aelianus, *Hist. anim.*, VI, 50, en *SVF*, I, 515; Filón, *De animalibus ad. Alexandrum*, p. 155, en *SVF*, II, 728; p. 169,

en *SVF*, II, 730; p. 168, en *SVF*, II, 733; Plutarco, *De stoic. repugn.*, cap. 22, p. 1045 a, en *SVF*, III, 754.

<sup>116</sup> Cf. Ateneo, *Deipnosoph.*, III, 89 d, en *SVF*, II, 729 a.; y también Cicerón, *De nat. deor.*, II, 123, en *SVF*, II, 729, 729 b; sin embargo, M. Pohlenz: *Die Stoa*, a. c., I, pp. 84-85, lo interpreta como un fenómeno de instinto.

<sup>117</sup> Cf. *SVF*, II, 1163-1167.



obligación para con ellos. Y esta posición fronteriza, el advertir algo que no va de suyo, problematizar un tema que hoy día estamos otra vez, desde otras perspectivas, tratando y con más detalle, se lo plantearon los estoicos. Pero su respuesta también aquí fue negativa: el hombre no tiene obligaciones éticas frente al animal, porque éste carece de «mente», y la ética es sólo un comportamiento entre seres racionales<sup>118</sup>.

No quisiera terminar este trabajo sin poner de relieve un par de conflictos que se manifiestan en esta teoría estoica. He indicado al comienzo que gran parte de su interés radica en que inscriba al hombre en el reino de lo animal y en continuidad con ello: la psicología y la ética serían prolongación de la biología. Pero por muy naturalista que sea el pensamiento griego y, en concreto, el de los estoicos, no hay cultura que pueda igualar el hombre al cosmos ni concebirle sin más como un ente entre otros. Frente a las afirmaciones de immanentismo tendrán que aparecer en alguna parte las contraafirmaciones que lo destaquen.

Y efectivamente podemos constatar en los estoicos dos conceptos de razón (*lógos*) que se cruzan en silencio, pero eficazmente. Uno, gradual y cuantitativo, según el cual los animales tienen un cierto *lógos*. Las diferencias entre animal y hombre no serían insalvables. Pero hay otro concepto de *lógos*, cualitativamente diferente, que incluye la posibilidad de juicios morales, del que están privados tajantemente los animales y que sólo poseen los dioses y los hombres; aquí se instaura la ruptura determinante dentro del orden natural de los seres vivos. Y los animales quedan alejados de su incorporación a la interlocución de los hombres.

En este horizonte hay que entender también, creo, el conflicto entre el pensamiento clasificatorio y el evolutivo. Ya he señalado que nos hablan de evolución, pero no de sus mecanismos. Y es que, si lo hubieran hecho, hubieran debido romper tanto la rigidez clasificatoria como los criterios lógicos de su tratamiento, tan visibles en Crisipo y que tantas dificultades le crearon a la hora de explicar, por ejemplo, el desarrollo psicológico del niño como desarrollo de la racionalidad. Los estoicos no se atrevieron a romper el cerco de una mentalidad tradicional que sus propias concepciones invitaban a transgredir.

JOSÉ RAMÓN ARANA  
*Departamento de Filosofía*  
*Universidad del País Vasco*  
*Apdo. 1249-San Sebastián*

<sup>118</sup> Cf. Porfirio, *De abstinentia*, III, 2 ss.